

شتاء
2000

62

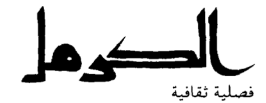


فصلية ثقافية

العدد 62 شتاء 2000

تـصـدر عـن : مـؤسـسـة الـكـرمـل الـثـقـافـيـة

صمم الغلاف : خالد حوراني
لوحة الغلاف تفصيل من الفن الاسلامي (القرن العاشر)
التنضيد والانتاج :مؤسسة " الايام "- رام الله
الطباعة . المطبعة العربية الحديثة



فصلية ثقافية

رئيس التحرير

محمود درويش

سكرتير التحرير

زكريا محمد

تصدر عن مؤسسة الكرمل الثقافية
رام الله - فلسطين
ص ب ١٨٨٧ - هاتف/ فاكس ٢٩٨٧٣٧٤/٥٠ (٠٢)
E-mail : carmel@sakakini .org
الكرمل على الانترنت http://www alkarmel org

تصدر طبعة الاردن عن دار الشروق للنشر والتوزيع. ص.ب ٩٢٦٤٦٣
الرمز البريدي ١١١١٠ - عمان - الاردن - هاتف : ٤٦١٨١٩٠/١ - فاكس . ٦١٠٠٦٥

باريس Mr S. Hadidi
17, avenue Gorges Duhamel
94000 Creteil
France

الاشتراكات السنوية . ٦٠ دولاراً للافراد ١٢٠ دولاراً للمؤسسات (بما فيها نفقات البريد)
ترسل الاشتراكات حوالة بنكية على حساب المؤسسة
Al-Carmel Cultural Foundation
Arab Bank - Manarabranch - Routing number : 49852
Ramallah - Palestine

يكتسب احتفالنا* هذا العام بتوزيع جوائز فلسطين، في سياق احتفالات بيت لحم باستقبال الألفية الثالثة، طابعاً خاصاً، ويتميز بنكهة ذكرى نورانية، وبلسعة أمل قوية في الرجوع إلى التاريخ، بعد قرن من الصراع على هذه الأرض الطيِّبة المعذبة، أُريد لنا فيه البقاءُ خارج الأرض والتاريخ.

ولكننا هنا، بأبسط الشروط وأقساها، هنا، على حافة المهد الذي انطلقت منه رسالة النور والمحبة والسلام. هنا، للدفاع عن حصتنا الطبيعية من معاني الرسالة التي خرجت من بلادنا إلى العالم... وللدفاع عن حقنا الطبيعي في أن نكون كما ينبغي لنا أن نكون، جزءاً من مسيرة البشرية إلى مستقبل لا يستحوذ فيه أحد على أحد، ولا يطمع فيه أحد إلى احتكار الأرض والسماء.

إن تكريم مبدعينا الذي أصبح تقليداً وطنياً سنوياً، على أرض وطنهم، هو تعبير عن عودة المعنى إلى النصّ، وعن عودة النصّ إلى السياق، وعن عودة الروح إلى حق العودة. صحيح، أن سُنُونُوَّةً واحدة لا تصنع الربيع، ولكنها تبشِّر به على الأقل. وسيبقى الربيع ناقصاً إلى أن يتطابق مفهوم السلام مع عناصر تكوينه الأساسية: الحق، والعدل، والحرية.

لذلك، ستبقى أسئلة الإبداع الفلسطيني متوترة بين بحثها عن حياتها العادية الطبيعية وعن استراتيجيات جمالياتها الجديدة العابرة لزمنها الراهن... وبين ضرورات انخراطها في سؤال واقعها المتأزم وشرطها التاريخي الذي لا فكاك منه. ذلك، لأن مشروعنا الوطني في الإستقلال والسيادة لم يُنْجَزْ بعد، مما يُبقي سؤال الهوية القلقة والدفاع عن الذاكرة الجماعية وعن روايتها التاريخية، وعلاقة الذات بالآخر... أسئلةً ساخنة الحضور.

بيد أن ذلك لا يُسَوِّغ تأجيل أسئلتنا الذاتية، وواجب التأمل النقدي في تجربتنا الوطنية، من أجل صياغة تصور متقدم لمجتمعنا المدني الديمقراطي التعددي، في إطار دولتنا القادمة التي لا ننظر إليها باعتبارها هدف الأهداف النهائية، بل هدفاً وطنياً يستمد أهميته من كونه إطاراً لا بُدَّ منه للتعبير عن الإستقلال والهوية الوطنية، ووسيلةً لتطوُّر المجتمع والطاقات البشرية، وتحرر الإنسان من كل ما يعيق تفتُّح إنسانيته.

لقد خرجت فلسطين من صورة الفردوس إلى ذاتها وإلى واقعها، كما هي وكما هو، عارية من جماليّات الإستعارة البعيدة الشَّيِّقة. كما هي، أرض صراع مرهقة بالجمال وبالإحتلال، وأرض بشر تعجّ بالفقراء وبالأغنياء، بالطهارة والفساد، بالماضي الجديد وبالمستقبل القديم، أو بالعكس... لتخوض صراعها مع الآخر ومع ذاتها على تحديد صورتها القادمة: هل هي حُرّة أم أَمَة، مستقلة أم تابعة، صحراوية العقلية أم ساحلية الأفق. بوليسية أم ديمقراطية، هل هي أختُ بعضِ أخواتها، أم أن التجربة علّمتها كيف تأتلف وكيف تختلف؟

وما «صدمة الوطن» التي أصابت بعض كُتّابنا العائدين إلاّ نتيجة طبيعية لخروج فلسطين من المتخيَّل إلى الواقعي، من الميتافيزيقيا إلى التاريخ، بعدما صنعتها مخيِّلةُ المنفيّ على قدْرِ متطلباتها، طيِّعة للحنين ولمفردات الرحيل إلى الأندلس.

وما «صدمة السلطة»، من ناحية أخرى، إلا نتيجة طبيعية لخروج السلطة من صورتها المتخيلة البعيدة، من صورة الأوديسيين الجدد، أو صورة المولودين على ظهور الخيل... إلى واقع التجربة العملية التي تفتقر إلى التراكم وإلى شروط التأسيس الطبيعية، والإحتكام إلى مرجعية قانونية نهائية، لذا تمر في التجربة والخطأ، دون أن يتبلور خطابها بعد.

لكن الصدمة خير من الوهم، لأنها بداية الوعي الجديد بواقعنا الجديد. وليس لنا من وطن غير هذا الوطن.

محمود درويش

* قيلت هذه الكلمة في حفل توزيع جوائز فلسطين لعام ١٩٩٩، في جامعة بيت لحم

الفهرست

الكرمل

ملف الصوفية

أقواس

مكتبة الكرمل

أ. س. بيات، أمبرتو إيكو، وولي سوينكا، ريشارد باورز، هيلين فندلر، بول أوستير:

مراجعات ألفية

سألت مجلة «نيويورك تايمز ماغازين» عدداً من الكتّاب حول حصيلة المعرفة الإنسانية في الألفية المنصرمة، وكيف يمكن لأفضل معطيات الإبداع والعلم والثقافة والأخلاق في ألف سنة خلت أن ترتبط بمعطيات أخرى في القرون العشرة القادمة، وكيف يمكن للموروث الإنساني أن يرتبط أو ينفصل، أن يتكامل أو يتعارض، وأن ينتقل ببساطة إلى ألفيّة جديدة لا تجبّ ما قبلها تماماً.

أ. س. بيات

لماذا تواصل شهرزاد الكلام؟

ما هي أفضل الحكايات التي رُويت في أيّ يوم؟ لعلّها حكاية الشقيقين، الملكَين، اللذين أكتشفا خيانة زوجتَيهما، فمارسا الثأر الدامي، وانطلقا مسافرَين في أرجاء العالم حتى عثرا على شخص أقلّ حظاً منهما. لقد قابلا جنّياً حبس امرأة في صندوق زجاجي ذي أربعة أقفال، وخرجت المرأة إليهما والجنيّ نائم، وعرضت أمامهما ٩٨ خاتماً حصلت عليها من عشاقها العابرين، وأصرّت على ممارسة الجنس مع الأميرين لكي تكتمل مجموعة خواتمها إلى مئة. ولقد قرّر الأميران أنّ الجنيّ كان أتعس منهما، فعاد كلٌ منهما إلى مملكته. شهريار، الأخ الأكبر الذي ظلّ غاضباً من خيانة زوجته، يقيم

حُكمه على الهول، فيتزوّج عذراء كلّ يوم، ثم يسلمها عند الفجر إلى وزيره لكي تُقتل. شهرزاد ، إبنة الوزير الحكيمة والمتعلّمة، تتوسّل إلى أبيها كي يزوّجها من الملك. وفي ليلة الزفاف تطلب شهرزاد من شقيقتها دينارزاد [دنيازاد] أن تنام تحت السرير، بحيث أنه إذا «انتهى الملك من شهرزاد» فإنّ الشقيقة تخرج وتطلب من شهرزاد سرد حكاية يزجون بها الوقت حتى مطلع الفجر. وحين حلّ الفجر لم تكن شهرزاد قد فرغت من الحكاية، فقرّر الملك الفضولي تأجيل الإعدام ليلة ثانية. وواصلت شهرزاد سرد الحكايات، التي كانت تستولد حكايات أخرى، كانت جميعها لا تنتهي عند حلول الفجر. وهكذا كان الفضول الحكائي عند الملك قد أبقى شهرزاد على قيد الحياة، يوماً بعد آخر. وفي غضون تأجيل الإعدام أنجبت شهرزاد ثلاثة أطفال، وواصلت سرد الحكايات حتى قرّر الملك إلغاء حكم الإعدام، وعاش الجميع بعدئذ في سعادة وهناء. هذه القصة تحتوي على كلّ ما يتوجّب أن تقوم عليه الحكاية. الجنس، والغدر، والإنتقام، والسحر، والفكاهة، والدفء، والطرافة، والمفاجأة، والخاتمة السعيدة. ورغم أنها قد تبدو قصّة مناهضة للمرأة، فإنها في الواقع تدشّن قيام واحدة من أقوى وأذكى البطلات في تاريخ الأدب العالمي. إنّ شهرزاد تنتصر لأنها تواصل الإبتكار بلا نهاية، فتحافظ بذلك على رأسها سليماً فوق عنقها. والقصص في «ألف ليلة وليلة»، التي تُعرف أيضاً باسم «الليالي العربية»، هي قصص عن فنّ سرد القصص التي لا تكفّ عن كونها حكايات تتناول الحبّ والحياة والموت وإراقة الدماء. والأدب الحداثي حاول التخلّص من سرد القصص، معتبراً أنه تقليد مبتذل ويتوجّب استبداله بتقنيات الـ «فلاش باك»، والتظهير الشعوري وتيّار الوعي. غير أنّ سرد الحكاية عنصر تكويني في الزمن البيولوجي الذي لا نستطيع الفرار منه. والحياة، كما قال باسكال، أشبه بالعيش في سجن يغادره سجناء زملاء كلّ يوم، لكي يُعدموا. ونحن جميعاً، مثل شهرزاد، محكومون بالإعدام وننظر إلى حيواتنا بوصفها حكايات ذات بداية، ووسط، ونهاية. وسرد الحكاية عموماً، وفي «ألف ليلة وليلة» خصوصاً، يعزّينا عن النهايات باقتراح بدايات جديدة لا تنتهي. ولقد أنهيت لتوّي سردي لحكاية شهرزاد باستخدام الخاتمة الشائعة تماماً في الحكايات الخرافية الأوروبية: «وعاش الجميع بعدئذ في سعادة وهناء»، وهذه أبدية عزائية زائفة، لأنّ المرء لا يعيش بعدئذ في سعادة وهناء إلا في السرد الحكائي. القصص تُبقي جزءاً منّا حيّاً بعد انتهاء القصة، وهنالك أمر مؤثّر للغاية في دخول شهرزاد طور السعادة والهناء، ليس بعد زفافها، بل بعد ألف حكاية وحكاية، وثلاثة أطفال. والقصص العظيمة هي من النوع القابل أبداً لتبديل الهيئة. و«ألف ليلة وليلة»، بجذورها الفارسية والهندية، كانت قيد التداول في هذا الشكل أو ذاك منذ القرن التاسع. لقد ظهرت للمرّة الأولى في أوروبا بترجمة فرنسية قام بها أنطوان غالان بين ١٧٠٤ و١٧١٧. واستخدم غالان طبعة سورية تعود إلى القرن الرابع، لكنه عدّل وأضاف وأعاد كتابة بعض الحكايات على نحو يناسب الذائقة الفرنسية، ومن الممكن أن تكون حكايات علاء الدين وعلي بابا

كما نقرأها اليوم بعض هذه الإضافات الفرنسية. المترجمون اللاحقون منحوا أنفسهم حرّيات مماثلة، أو استخدموا مخيّلاتهم هنا وهناك. ريشارد برتون ابتكر أسلوباً فكتورياً - وسيطاً مثيراً للغرابة. و[جوزيف] شارل ماردروس «أعاد تكوين الليالي على نحو جعل القصص تبدو وكأنها كُتبت بقلم أوسكار وايلد أو ستيفان مالارميه» كما يقول روبرت إروين مؤلف «الدليل إلى الليالي العربية» الذي يعدّ كتاباً أخاذاً ولا يمكن الإستغناء عنه. والآداب الشرقية والغربية عرفت مجموعات أخرى من الحكايات المرتبطة بحلقة سردية: الـ «كاثا ساريتا ساغارا» («محيط القصّة»)، وأوفيد في «مسخ الكائنات»، وشوسر في «حكايات كانتربري»، وبوكاشيو في «الديكاميرون» التي يدور إطارها القصصي حول الشخصيات التي تتحدّى «الموت الأسود» عن طريق سرد الحكايات. ومن هذه الأعمال نهضت الفانتازيا القوطية Gothic في القرن التاسع عشر، ومنها عرفنا الحبكات المعقّدة العُظامية والكابوسية في أعمال مثل «صراخ العنبر ٤٩» وعمل لورانس نورفولك «قاموس ليمبريير»(١). ومجموعات الحكايات تتحدّث إلى بعضها البعض، وتستعير من بعضها البعض، فتنزلق الموتيفات من ثقافة إلى أخرى، ومن قرن إلى قرن. وإذا كان أصل القصص هو القدرة الإنسانية على تذكّر الماضي، والتكهّن حول البدايات وتخيّل النهايات، فإنّ ذلك لا يعني أنّ البحث عن أيّ أصل «صافٍ»، أو لا نزاع حوله في كلّ قصة، أمر يمكن أن يفضي إلى التحديد النهائي. وحكايات شهرزاد واصلت العيش، مثل الخلايا العضوية، في آداب عدّة. و[شارلز] ديكنز، الذي أصبح سيّد السرد المسلسل والبدايات غير المنتهية، استعان على طفولته الشقيّة المستوحدة بقراءة «الليالي العربية» والعيش في عالمها والتعلّم من فنّيتها. وفي الشعر الرومانسي البريطاني كانت «الليالي العربية» قد مثّلت العجائبي في مقابل الدنيوي، والمتخيّل في مقابل العقلاني النثريّ والمختزل. وقال كولريدج إنّ ذهنه «استوطن عالم الإتساع» عن طريق قراءته المبكرة لقصص العمالقة والجنّ والسحرة. ولقد استخدم حكاية الجنّي المنتقم، الذي قُتل ابنه بسبب رمي أحدهم لنواة تمرة، كمثال على الصدفة المحضة أو القدَر. والشاعر وردزورث، في الكتاب الخامس من «الإستهلال»، يصف كنز طفولته بأنه «كتاب صغير أصفر، مجلّد بالقماش/ ملخّص أهيف للحكايات العربية»، ويصف أيضاً «الوعد الذي يندر أن يكون دنيوياً»، المتمثّل في اكتشاف وجود أربعة مجلدات من العمل. ولقد وقع العديد من الكتّاب الغربيين تحت إغراء كتابة الليلة ١٠٠٢. شهرزاد إدغار ألن بو تقع في خطأ إخبار زوجها الطاعن في السنّ عن العجائب الحديثة، مثل السفينة البخارية والمذياع والتلغراف. ويجد الرجل أنّ هذه الحكايات الحقيقية غير قابلة للتصديق، فيقرّر أنّ شهرزاد أخذت تخرّف، فيأمر بخنقها. شهرزاد جوزيف روث (٢) تعيش في أيّام انحطاط الإمبراطورية النمساوية، في حين أنّ جون بارت - في عمله «دنيازاديادة»(٣) - يظهر شخصياً في هيئة جنّي يرتدي النظارة فيحكي لشهرزاد القلقة الحكايات التي يتوجّب أن تحكيها بدورها، لأنه قرأها في المستقبل ولأنها

بطلته، خالقاً بذلك أبدية زائفة أخرى، وأنشوطة زمن حَلَقي يقوم فيه رواة الحكايات بتبادل حكايات رواة الحكايات. ثم هناك كتّاب الحكاية العجائبية الشرقية الحديثة، نجيب محفوظ وسلمان رشدي، اللذين تعرّضا للتهديد بالموت جرّاء سرد الحكاية. عمل محفوظ «ليالي ألف ليلة» هو مجموعة حكايات سحرية ذات حاقة سياسية وعمق روحي. وقصصه تعيد صياغة «ألف ليلة وليلة»، وشهرياره يتعلّم ببطء معنى العدالة والعفو، وملاك الموت عنده تاجر تُحف، والجان يرسمون الأحابيل للقدَر. حكايات سلمان رشدي تُحبك على غرار السرد الحكائي في «الليالي». وعمله «هارون وبحر القصص» يضع الطفل الحاذق هارون في مواجهة الشرير ختّام ـ شود الذي يسعى إلى تفريغ محيط القصص الفيّاضة، الحيّة، واستبدالها بالصمت والظلام. وحكاية رشدي، مثل حكاية شهرزاد، تقيم التوازن بين معادلة السرد الحكائي ومعادلة الحياة، لكنّ شخصياته وطرافتها تدين بالكثير إلى الفانتازيات الغربية من نوع «أليس في بلاد العجائب و«ساحر أوز»، مثلما تدين بالكثير إلى «ألف ليلة وليلة». إخصاب متبادل آخر، ومحادثة متبادلة أخرى. بحر القصص عند رشدي هو «المكتبة الأضخم في الكون». وكان خورخي لويس بورخيس، الذي رأى في المكتبات والمتاهات والكتب صُوراً للأبدية، قد كتب في «حديقة الدروب المتشعبة» عن «تلك الليلة التي تقع في منتصف ألف ليلة وليلة، حين تبدأ شهرزاد (من خلال الإشراف السحري للناسخ) في تكرار أقاصيصها من جديد». هذه الحكاية الحَلَقية سحرت إيتالو كالفينو وألهمته أيضاً. ذلك لأنّ عمله «لو جاء الرحّالة ذات ليلة شتائية» هو حكاية لا نهاية لها عن قارىء ضائع لا يشرع في كتاب إلا لكي يكتشف أنّ بقيّته ضائعة، وحين يستبدل الكتاب يكتشف أنّ له بداية جديدة. هذه الرواية تحتوي على الروائي ـ مثلما أنّ حكاية بورخيس تحتوي على شهرزاد داخل شهرزاد ـ الساعي إلى كتابة كتاب لا يحتوي إلا على المتعة الصافية لتوقّع البداية، عن «كتاب ليس سوى ابتداء»، كتاب بلا نهاية، مثل «الليالي العربية» ربما. ومارسيل بروست رأى نفسه في صورة شهرزاد، في العلاقة مع الجنس ومع الموت. وفي نهاية «البحث عن الزمن الضائع»، روايته التي تكاد أن تكون بلا نهاية، يكتب تأمّلاً احتفالياً حول حضور الموت، الأمر الذي دفعه في الواقع إلى خلق كتابه الكبير والشامل، كتاب حياته. وعند نقطة ما يذهب إلى حدّ تجسيد حضور الموت ذاك في شخصية «السلطان شهريار»، الذي قد يرسم أو لا يرسم الفجر لكتابته الساهرة. ومالكولم باوي، في «بروست بين النجوم»، يعلّق بأنّ «الكتاب الضخم الذي يضمّ القصص المتحدّية للموت»، والذي تقارن رواية بروست نفسها به، ليس عمل بوكاشيو «الديكاميرون» حيث يظهر الموت في «الزناد الرهيب الذي يقدح نار السرد الحكائي»، بل «الليالي» حيث القصص هي الحياة. «إحكِ أو مُتْ» هو الأمر الذي يواجهه الراوي عند بروست، مثلما واجهته شهرزاد. «عن طريق الجُمل التي ترتصف من نهاية إلى أخرى، فإنّ جملة المرء تتبدّل لبعض الوقت، وتتأجّل النهاية». والثقافة اليهودية ـ المسيحية قائمة على السرد الخَطّي في الزمان. إنها تتحرك إلى

الأمام من الخلق وصولاً إلى التاريخ، وإلى الخلاص في الحالة المسيحية، وتتطلّع إلى النهاية الموعودة، حيث يتوقف الزمن والموت. والروايات الكبرى في الثقافة الغربية، من «دون كيخوتة» إلى «الحرب والسلام»، من «موبي ديك» إلى «الدكتور فاوست»، بُنيت في ظلّ هذه القصة. الناس تستثيرهم الأحداث الألفية بوصفها صُوَر البدايات والنهايات. وهنالك فارق بين هذه التواريخ الكبرى والمُنذرة، وبين الحكايات الصغيرة التي يتمّ تداولها مثل الهدايا، على سبيل البهجة والتأمّل. والرواة من أمثال كالفينو وشهرزاد يمكن أن يقدّموا للقارىء والمستمع أبدية من الإبتداءات، وهماً حول عدم استنفاد الدنيا. والحداثة في أعلى أطوارها فرّت من الزمن عن طريق الرؤى التطهيرية لبرهات بلا زمن، ولأبديات متخيّلة بدت على الدوام عسيرة بالنسبة إليّ، لأنها إنما تفشل في تقديم أيّ مضادٍ للفزع والموت. غير أنّ الحيَل الصغيرة في الحكايات الفاتنة المتقنة وفي الإشباع العامّي للفضول السردي هي التي تقف في وجه الموت. والروائية الرومانتيكية جورجيت هاير احتفظت بعدد قليل من رسائل المعجبين والمعجبات، ولكنني قرأت اثنتين منها: الأولى جاءت من رجل أضحكته كثيراً واحدة من حكاياتها هاير الساخرة، والثانية من امرأة بولونية نجحت في إقناع زميلاتها السجينات بالبقاء على قيد الحياة أثناء الحرب وذلك عن طريق قيامها، ليلة بعد أخرى، بسرد إحدى روايات هاير التي تحفظها عن ظهر قلب. وخلال قصف سراييفو سنة ١٩٩٤، قامت مجموعة مسرحية في أمستردام بتكليف عدد من الكتّاب الأوروبيين بكتابة حكايات تُقرأ بصوت عالٍ في مسارح سراييفو نفسها وفي عدد من مسارح أوروبا أيضاً، وذلك على نحو متواصل ومتزامن إلى أن يتوقف القصف. وكان ذلك المشروع يضع السرد الحكائي في مواجهة الدمار، والحياة المتخيَّلة في مواجهة الموت الفعلي. وإذا كان المشروع قد فشل في إنقاذ النفوس، فإنه مع ذلك كان شكلاً من أشكال الطاقة الحيّة. ولقد تطلّع المشروع إلى الخلف نحو «ألف ليلة وليلة»، وإلى الأمام نحو الألفية. وكان اسم المشروع «شهرزاد ٢٠٠١» (٤).

أمبرتو إيكو

حين كانت الفاصوليا هي المنقذ

في عام ١٩١٨، وفي سنّ الأربعين، أصيب جدّي لأمّي بنوع من الأنفلونزا الفيروسية يعرف شعبياً باسم الإنفلونزا الإسبانية، كان يهلك معظم أرجاء أوروبا. وخلال أسبوع وافته المنيّة، رغم الجهود الممتازة التي بذلها ثلاثة أطباء. وفي عام ١٩٧٢، وكنت في سنّ الأربعين أيضاً، أصبتُ بمرض خطير بدا شبيهاً بالأنفلونزا الإسبانية. وبفضل البنسلين وجدت نفسي معافى نشيطاً خلال أسبوع. وهكذا يبدو من السهل أن نفهم السبب الذي يجعلنا نقول إنّ أهمّ الإختراعات في قرننا، ولندع جانباً الطاقة

الذرّية والسفن الفضائية والكومبيوتر، هو البنسلين ومعه بصفة عامّة تلك العقاقير التي تجعل البشر يبلغون اليوم سنّ الثمانين، في حين أنهم في الماضي كانوا سيموتون في سنّ الخمسين أو الستين. ومن الصعب أن يحدّد المرء أهمّ اختراع تكنولوجي أو اكتشاف علمي في قرن بأسره، وليس فقط بسبب أنّ أفكارنا عن تاريخ اختراع ما ليست واضحة. وهنالك العديد من الأشياء التي قد يحلو للقرّاء إدراجها في عداد الإنجازات الأهمّ لهذا القرن، في حين أنها تعود في الواقع إلى القرن السابق: السيّارة، على سبيل المثال، وناطحة السحاب والمترو والمحرّك والتوربين. وفي وسعك أن تضيف أيضاً الآلة الكاتبة، والحاكي، والمملاة (الدكتافون)، وآلة الخياطة، والبرّاد، والأطعمة المعلّبة، والحليب المبستر، وولاعة السجائر (بالإضافة إلى السجائر طبعاً)، والمصعد، والغسّالة، والممحاة، والورق النشّاف، والمروحة الكهربائية، وشفرة الحلاقة المأمونة، وسرير «مورفي»، وكرسيّ الحلاّق، والكبريت المأمون، والمعطف المطري، والدراجات ذات الفرامل، وإطارات السيارات، والتراموای الكهربائي، والمخازن الكبرى التي تبيع كلّ هذه الأشياء. ولو واصلت التعداد فإنني سأشير إلى الضوء الكهربائي، والهاتف، والمبرقة (التلغراف)، والمذياع، والصور الفوتوغرافية والمتحركة. يضاف إلى ذلك أنّ السيد بابيج Babbage اخترع آلة حاسبة تستطيع أداء عشرات العمليات الحسابية في دقيقة واحدة، فوضعنا بذلك على الطريق الصحيح نحو الكومبيوتر. وأمّا حين يتعامل المرء مع الألفيّات، فإنّ الحساب يصبح أكثر صعوبة. ففي تحديد أصل البارود أو البوصلة لا نملك في هذه المعرفة سوى الأساطير. وحتى حين نكون واثقين من أنّ أداة ما وُجدت في القرن الثاني عشر مثلاً، ربما لأنها صُوّرت في لوحة تعود إلى تلك الفترة، فإننا مع ذلك لا نستطيع الجزم بأنها لم توجد من قبل في القرن السالف. وإنني أطرح هذه المشكلات لأنني أنوي معالجة بعض الإختراعات التي ظهرت في بداية ألفيّتنا، رغم أنه من المحتمل أن يكون بعضها قد ظهر على نحو خجول في القرنَين الأخيرين من الألفية السابقة دون أن تحظى بالاهتمام الكافي. وفي كلّ حال، هذه هي الإختراعات التي غيّرت الألف سنة الأخيرة. ولو قُدّر لي أن أتحدث عن اختراعات ظهرت بالتأكيد في القرون الأولى بعد السنة ١٠٠٠، فإنّ مَيْلي المباشر سوف يقودني إلى الدقّة المثبّتة في مؤخّر السفينة. فلنلقِ نظرة على أشهر رسوم متحرّكة في التاريخ، وأقصد «مطرّزة الملكة ماتيلد» الذي يُعرف أيضاً باسم «مطرّزة بايو» نسبة إلى اسم المدينة التي حفظته. هذا العمل يقدّم لنا وصفاً، دقيقة بدقيقة، لرسوّ النورمانديين في إنكلترا، بما في ذلك معركة هاستنغز (٥). ولسوف ترى أنّ قوّات وليام الغازي تصل في سفينة على طراز الفايكنغ، ولسوف تلاحظ أنّ هذه السفن تحتوي، في ما يخصّ الدقّة، على مجذاف جانبي مثبّت في مؤخّر السفينة (أو على مجذافين في الواقع، يقع كلّ منهما على جانب). هكذا كانت المراكب تُقاد حتى نهاية العام ١٠٦٦. ولكن مع هذه الدقّة الجانبية كان من المحال تغيير اتجاه السفينة، أو الإبحار عكس الرياح أو حين يكون البحر هائجاً. غير أنّ الدفة الحديثة تطوّرت بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر. لقد

ثُبّتت في مؤخّر السفينة، متمفصلة مثل باب، وأخذت تتحرك أسفل مستوى المياه، وأمكن تشغيلها من قبل ملاّح واحد بفضل عجلة القيادة على سطح السفينة. والتواريخ غامضة كالعادة، ولكن شيئاً شبيهاً بالدقّة الواقعة في مؤخّر السفينة والمجذاف المثبّت في الخلف يظهر في لوحة من النحت البارز تقع في كاتدرائية ونشستر وليام، ويعود تاريخها إلى عام ١١٨٠، أي بعد نحو ١٠٠ عام من «مطرزة بايو». لماذا تبدو الدفة هامّة هكذا؟ يكفي القول إنه في غياب هذا الإختراع ما كان كولومبوس سيبحر إلى أمريكا، وكان تاريخ ما تبقّى من الألفية سيختلف تماماً. بيد أنني أودّ، مع ذلك، مناقشة سلسلة من الإختراعات التي ساعدتنا على الإحتفال بانقضاء الألفية، بدل تلك التي طبعت الألفية بطابعها. ولعلّنا ما كنّا سنولد بدون تلك الإختراعات. قبل نحو ألف عام كنّا في منتصف العصور الوسطى. وبالطبع، «العصور الوسطى» مصطلح بحثي ليس أكثر. فعلى سبيل المثال تميل بعض البلدان، بمن فيها إيطاليا، إلى استخدام تعبير «العصور الوسطى» حتى حين يشير الكاتب إلى زمن دانتي وبترارك، وأمّا في بلدان أخرى فإنّ بعض الباحثين يقصدون عصر النهضة حين يتحدثون عن تلك العصور. ولكي نجعل الأمور أكثر وضوحاً، دعونا نقول إنّه يوجد نوعان على الأقلّ من «العصور الوسطى»: واحد يمتدّ من سقوط الإمبراطورية الرومانية (القرن الخامس الميلادي) وحتى العام ٩٩٩، والثاني يبدأ من العام ١٠٠٠ ويمتدّ حتى القرن الخامس عشر. وأمّا العصور الوسطى قبل العام ١٠٠٠ فإنها تستحقّ تماماً صفة «عصور الظلام»، وهو التعبير المستخدم لتغطية جميع القرون بين الخامس والرابع عشر. وأقول «تستحقّ» ليس لأنّ تلك العصور حفلت بإحراق البشر على العمود، لأننا شهدنا اللهيب والمحرقة حتى في القرنين المتمدّنين السابع عشر والثامن عشر (ولا ننسى أيضاً «الحرف القرمزي»)، أو لأنّ المعتقدات الخرافية انتشرت على نطاق واسع، لأنّ «العصر الجديد» الذي نعرفه هذه الأيّام لا ينافسه شيء آخر في عالم الخرافة. إنها تستحقّ تسمية «عصور الظلام» بسبب أنّ الغزوات البربرية التي وقعت آنذاك أحدقت بأوروبا طيلة قرون وأسفرت عن التدمير التدريجي للإمبراطورية الرومانية. لقد هُجرت المدن، وصارت خراباً؛ والطرقات الكبرى انتُبذت، ثم تلاشت لتخلي المكان لغابات من الأعشاب البريّة؛ ونُسيت المهارات الأساسية، بما في ذلك طرائق العمل في المناجم ومقالع الحجارة. والأرض لم تعد تُزرع، وتحولت المناطق الزراعية إلى غابات، وظلت هكذا إلى زمن الإصلاح الإقطاعي في عهد شارلمان. وبهذا المعنى كانت «العصور الوسطى» قبل العام ١٠٠٠ حقبة عوز، وجوع، وانعدام أمان. وفي عمله الرائع «حضارة الغرب الوسيط»، الغنيّ بالملاحظات عن الحياة اليومية في العصور الوسطى، يصوّر جاك لوغوف نطاق الفقر في ذلك الزمان عن طريق سرد حكايات شعبية. وفي إحدى هذه الحكايات يظهر قدّيس على الناس بصورة سحرية، ويحاول استرداد منجل سقط في البئر سهواً من يد أحد الفلاحين. وفي عصر كان فيه الحديد نادراً فإنّ فقدان منجل كان يعني خسارة فادحة تمنع الفلاح من جني محصوله، وكانت شفرة المنجل لا تعوّض.

وحين أخذت أعداد السكان تتناقص وتصبح أقلّ قوّة، سُحق السكان بفعل الأمراض المستوطنة (السلّ، والجذام، والقرحة، والأكزيما، والأورام)، والأوبئة القاتلة كالطاعون. ومن المجازفة التكهّن بأرقام ديموغرافية عن الألفية الماضية، ولكنّ بعض الباحثين يقولون إنّ أوروبا تقلّصت في القرن السابع إلى ١٤ مليون نسمة، ويطرح البعض رقم ١٤ مليوناً في القرن الثامن. وانخفاض عدد السكان اقترن بانحسار مساحات الأراضي المزروعة التي جعلت السواد الأعظم يعانون من سوء التغذية. ومع اقتراب الألفية الثانية تبدلت الأرقام، وازدادت أعداد السكان. وبعض الخبراء يقدّر مجموع الأوروبيين بـ ٢٢ مليوناً في سنة ٩٥٠، والبعض الآخر يتحدّث عن ٤٢ مليوناً في العام ١٠٠٠. وفي القرن الرابع عشر تراوحت أعداد سكان أوروبا بين ٦٠ و٧٠ مليوناً. ورغم اختلاف الأرقام ثمة إجماع على نقطة واحدة: في القرون الخمسة بعد العام ١٠٠٠ تضاعف عدد سكّان أوروبا، ولعله ازداد ثلاثة أضعاف. ومن الصعب تبيان سبب ازدهار أوروبا. فبين القرن الحادي عشر والثالث عشر وقعت تغيّرات جذرية في الحياة السياسية، وفي الفنّ، وفي الإقتصاد، ثم في التكنولوجيا كما سنرى. وهذا المدّ الجديد في الطاقة الفيزيائية والأفكار كان بيّناً بالنسبة إلى البشر الذين عاشوا آنذاك. والراهب رودولفوس غلابر، الذي ولد في السنة الأخيرة من الألفية الأولى، شرع في كتابة عمله الشهير Historiarum (المعروف بالإنكليزية باسم «كُتب التواريخ الخمسة») بعد ثلاثين سنة. ولم يكن الراهب يملك نظرة بهيجة إلى الحياة، وهو يتحدّث عن مجاعة وقعت في سنة ١٠٣٣، ويصف اللحظات الرهيبة لأطوار أكل اللحم البشري بين فقراء الفلاحين. غير أنه تنبّه، على نحو ما، إلى أنّ حلول العام ١٠٠٠ شهد هيمنة روح جديدة على العالم، وأخذت الأشياء منحى إيجابياً معاكساً لما كانت عليه الحال قبلئذ. وهكذا تعاظم حماسه، فجأة، في مقطع غنائي سوف يذهب مثلاً في حوليات التاريخ. وفي هذا المقطع يصف كيف أنّ العام ١٠٠٠ شهد الأرض وهي تخضرّ دون سابق إنذار، مثل مرعى في فصل الربيع: «كان الزمن هو السنة الثالثة بعد العام ١٠٠٠، حين شهد العالم بأسره، ولكن في إيطاليا وبلاد الغال خصوصاً، تجدّد الكنائس القديمة، وتلهّف كلّ أمّة مسيحية على إنجاز الأجمل. وبدا أنّ الأرض نفسها، وقد ارتجّت ونفضت عن كاهلها عصور الماضي، تتسربل من جديد بوشاح الكنائس الأبيض». غير أنّ ازدهار الفنّ الرومانيسكي (وهذا ما كان رودولفوس يتحدث عنه) لم يقع فجأة في العام ١٠٠٣، وكان الراهب يكتب بروح الشاعر وليس المؤرّخ. ولكنه كان يكتب عن التنافس على السلطة والجاه بين مختلف المدن ـ الأمم؛ وكان يتحدّث عن تقنيات المعمارية الجديدة والنماء الإقتصادي، لأنك لا تستطيع بناء مثل تلك الكنائس بدون ثروة؛ وكان يتحدث عن الكنائس التى تُصمّم بأبعاد أكبر من سابقاتها، كنائس قادرة على استقبال أعداد أكبر من السكان. وبالطبع يمكن القول إنّ التحسّن طرأ أيضاً على الوضع الإقتصادي، بالنظر إلى إصلاحات شارلمان، وبناء الإمبراطورية الجرمانية، وإعادة تجديد المدن، وولادة الكومونات. ولكن أليس من الممكن الحديث عن

العكس أيضاً، أي القول بأنّ الوضع السياسي تطوّر، والمدن ازدهرت من جديد لا لشيء إلا لأنّ طبيعة الحياة اليومية وشروط العمل قد تحسّنت بدورها؟ وفي القرون السابقة على العام ١٠٠٠، تمّ ببطء إدخال نظام جديد للدورة الزراعية وتدوير المحاصيل على ثلاث سنوات، الأمر الذي جعل الأرض أكثر خصوبة. لكن الزراعة تقتضي الأدوات والحيوانات العاملة، وقد حدثت اختراقات على هذه الجبهة بدورها. فقبل العام ١٠٠٠ بقليل بدأ تزويد الخيول بحوافر حديدية (وحتى ذلك الحين كانت الحوافر تُلفّ بالقماش)، وبالركاب. وهذه الأخيرة كانت تخدم الفرسان أكثر من الفلاحين بالطبع. أمّا بالنسبة إلى هؤلاء فقد كان اختراع طوق جديد للخيول والثيران وحيوانات الجَرّ الأخرى أشبه بالثورة. ذلك لأنّ الأطواق القديمة كانت تنيخ بثقلها على عضلات عنق الحيوان، وتضغط على القصبة الهوائية. الطوق الجديد ضمّ عضلات الصدر، فزاد من فعالية الحيوان معدّل الثُلثَين تقريباً، وسمح للخيول أن تحلّ محلّ الثيران في بعض المهامّ (لأنّ الثيران كانت أنسب لاستخدام النمط القديم من الأطواق، ولكنها كانت تعمل أبطأ من الخيول). فضلاً عن ذلك، وبينما كانت الخيول في الماضي تُربط في وضع أفقي، فإنه أمكن ربطها في طابور واحد فازدادت على نحو ملموس قدرتها على الجرّ. وقرابة هذا الزمن تبدّلت طرائق الحراثة، واحتوى المحراث على عجلتَين وشفرتَين، الأولى لشقّ الأرض والثانية ـ شفرة المحراث ـ لقلبها. ورغم أنّ هذه «الآلة» كانت معروفة لدى الشعوب الشمالية منذ مطلع القرن الثاني قبل المسيح، فإنها لم تنتشر في أرجاء أوروبا حتى القرن الثاني عشر. ولكن ما أودّ الحديث عنه حقّاً هو الفاصوليا، وليس هذه فحسب بل البازلاء والعدس أيضاً. ذلك لأنّ ثمار الأرض هذه غنيّة بالبروتينات الخضراء، كما يعرف كلّ من يلتزم بحمية خفيفة عن اللحوم. والأخصائيون في علم التغذية سوف يصرّون على أنّ طبقاً شهيّاً من العدس أو الفاصوليا المهروسة يمتلك من القيَم الغذائية ما تمتلكه شريحة سمينة من اللحم. والفقراء، في تلك الأزمنة البعيدة من العصور الوسطى، لم يكونوا قادرين على أكل اللحم، إلا إذا تمكّن بعضهم من تربية عدد قليل من الدواجن أو ممارسة الصيد خلسة (لأنّ رياضة الصيد كانت حكراً على السادة مالكي الغابات). وكما ذكرت من قبل، تسبّبت الحمية الفقيرة في ولادة سكان سيّئي التغذية، نحلاء، مرضى، قصار القامة، وغير قادرين على استثمار الحقول. وهكذا، بدأت زراعة الخضار تنتشر في القرن العاشر، وكان لها أثر عميق على أوروبا. فالفئات العاملة باتت قادرة على تناول المزيد من البروتينات، وكانت النتيجة أنّ البشر أصبحوا أكثر عافية، وعاشوا زمناً أطول، وأنجبوا المزيد من الأطفال، وضاعفوا أعداد سكان القارة. ونحن نؤمن أنّ الإختراعات والإكتشافات التي غيّرت حياتنا تعتمد على الآلات المعقدة. ولكنّ الحقيقة هي أننا ما نزال على قيد الحياة بسبب الفاصوليا، وأقصد الحديث عنّا نحن الأوروبيين، وأسلاف «الآباء الحجّاج» و«الفاتحين الإسبان» أيضاً. بدون الفاصوليا ما كان عدد سكان أوروبا سيتضاعف خلال قرون قليلة، وما كنّا اليوم سنعدّ بمئات الملايين، وما كان بعضنا ـ بمَن فيهم بعض قرّاء هذه المقالة ـ سيولدون ذات

يوم. وبعض الفلاسفة يقولون إنّ الحال تلك كانت هي الأفضل، ولكنني لست واثقاً من أنّ الجميع يتفقون معهم في الرأي. ولكن ماذا عن غير الأوروبيين؟ لست مطلعاً على تاريخ الفاصوليا في قارات أخرى، ولكن من المؤكد أنه لولا الفاصوليا الأوروبية لكان تاريخ تلك القارات اختلف، تماماً مثلما أنّ التاريخ التجاري لأوروبا كان سيختلف لولا الحرير الصيني والتوابل الهندية. وفوق هذا وذاك، يبدو لي أنّ حكاية الفاصوليا تكتسب بعض المغزى في أيّامنا هذه. فهي، في المقام الأول، تعلّمنا أن المشكلات البيئية يجب أن تؤخذ علي محمل الجدّ. ومن جهة ثانية نعرف جميعاً، ومنذ زمن طويل، أنّ الغرب كان سيستهلك أغذية أقلّ وطعاماً أفضل لو أننا تناولنا الأرُزّ الأسمر غير المطحون، والقشور وما إليها (وهي، في المناسبة، لذيذة). ولكن... مَن يفكّر في أشياء كهذه؟ سوف يقول الجميع إنّ أعظم اختراعات القرن هو التلفزيون أو رُقاقة الكومبيوتر. ومع ذلك فمن الخير أنّ نتعلّم كيفية تعلّم الأشياء من «عصور الظلام» أيضاً.

وولي سوينكا

كابوس الدكتاتور

في مواجهة راية التعصّب الديني المضرجة بالدماء، والتي ترفرف في السماوات بوصفها واحدة من أبرز موروثات الألفية، شدّتني أطروحات مارتن لوثر ضد النزعة المطلقة الدينية، وأوشكت على اعتبارها مرشحة قوية لاحتلال موقع الفكرة الأفضل خلال ألف عام. لكنني وجدت نفسي أعود إلى فكرة أكثر نبلاً، انتشرت بفعل قوّتها الذاتية في هذه الألفية، وأخذت تنتعش أكثر فأكثر في أيّامنا هذه: إنها الفكرة التي تقول إنّ عدداً من الحقوق الأساسية ينبغي أن تقترن بالإنسانية جمعاء، وعلى نحو موروث. والبشر ناضلوا على الدوام للتشديد على بعض القيَم في حدّ ذاتها، القيَم التي يشعر الفرد بالحدس أنها تخصّ كلّ البشر كجزء لا يتجزأ من الوجود الطبيعي. ومن الصعب أن نتخيّل حقبة لم يجر فيها إعلاء تلك القيَم عن طريق أفعال متقطعة من الإنشقاق عن الأعراف التي لاح أنها تحكم المجتمع حتى في شكله الأكثر ابتدائية. وبعد سنوات من الإمتثال للسوابق المبجلة، ينهض بعض المنشقّين دائماً، ويمتلكون حافزهم المبدئي في برهات حاسمة من اكتناه الفرد لقيمته الذاتية. وفي أيلولة السلطة إلى فرد واحد يتولّى رئاسة الجماعة كان لا بدّ من ظهور نظام لمراقبة السلطة العشوائية. خذوا، على سبيل المثال، الحكم الموناركي لدى قبائل اليوروبا، وهم السكان الذين يستوطنون غرب نيجيريا. في الذروة يتربّع شخص شبّه مؤلّه، يتحلّى بسلطة عليا على رعاياه. وللحفاظ على الهالة الصوفية لهذا الحاكم، فإنه نادراً ما يُرى وهو يأكل أو يشرب. وفي أزمنة سابقة كان يُمنع من التكلّم مباشرة مع أبناء شعبه، وتوجّب أن يستخدم صوتاً وسيطاً، أو

ناطقاً باسمه. وبالنسبة إلى ملوك اليوروبا الأرفع شأناً، وهم الـ «إيكيجي أوريسا» أو صحب الالهة، كانت رؤية الوجه ذاته محظورة تماماً. ورغم المسافة الإجتماعية والنفسية بين الزعيم ورعيّته، فإنّ الملك المقدّس كان يؤدّي قَسَماً يتعهد فيه بالحكم ضمن تعاقد صريح حول السلطة. وإنّ تجاوز محرّم ما، مثلاً، أو الفشل في أداء واجبات شعائرية في موعدها، كان يسفر عن غرامات، وعن شعائر تجريد أو نفي من غير محاكمة. غير أنّ الجريمة الكبرى هي إساءة استخدام السلطة، والإفراط في التسلّط، والإستهانة بحقوق المواطنين. وبالنسبة إلى هذا النوع من الجرائم ليست هناك سوى ردّة فعل واحدة: في حال إدانته يُمنح الملك بقطينة مغطّاة، ويُدعى إلى ملازمة الحجرات الداخلية، فيفهم أنّ الحكم يقضي بمنعه نهائياً من الظهور بعدئذ أمام الأحياء. وبالطبع، يحدث أحياناً أن يفلح الفرد في تحويل السلطة الجماعية إلى احتكار شخصي. وفي هذه الحالات ينزع المجتمع نحو التوتّر، المحسوس أو الخفيّ، بين حقوق الشعب المنتهكة والسلطة الجشعة لفرد واحد. ولكن على أيّة قواعد يقيم المجتمع مطالبه وإرادة المقاومة في مثل هذه الظروف؟ ونعرف أنّ العصيان قد يندلع عن طريق استذكار علاقات أكثر عدلاً، عن طريق التجريد من الملكية المادية، أو التجاوزات الثقافية التي تمسّ الإستقرار الروحي للجماعة أو الفرد. وهذه الأنماط من العصيان تعثر على سلطتها في إيمان المواطنين، واحداً بعد الآخر، أنّ الحاكم انتهك شرطاً جوهرياً من شروط الوجود الإنساني. ففي مبدأ «حقّ السيّد» droit du seigneur ، «الحقّ» الذي يمنح السيّد متعة فضّ بكارة عروس أيّ من مرابعيه ليلة زفافها، على أيّ شيء آخر يقيم العريس المطعون في شرفه حقّه في العصيان إذا لم يكن على إحساسه الشخصي بقيمته الذاتية؟ وماذا عن ملك قبائل اليوروبا الذي، حتى في أيّامنا هذه، يحاول ممارسة «الحقّ» في وضع خفه الملكي ـ رمزياً بالطبع ـ على أيّة امرأة تستثير رغائبه، فيضمها بذلك إلى حريمه؟ وسادة المزارع المخوّلون بفرض السخرة على الفلاحين، وامتلاك آدميّ آخر على هيئة عبد، والعصر الجديد من استعباد المرأة في بلدان مثل أفغانستان... تحديات هذه وسواها مما يُسمّى بالحقوق لا بدّ أن تبدأ من التساؤل عن قيمة الذات، والمضيّ قدماً نحو تفحّص القيمة الجماعية للكيان الإنساني كوحدة من حقوق وخصائص لا تتجزأ. ولقد احتاج الأمر إلى قرون قبل أن تؤثّر المجتمعات في بعضها البعض، فتبلغ الدرجة الدقيقة من تحريض الذهن الفلسفي على التعاطي مع مفهوم العرق الإنساني عموماً، وليس فقط ما يخصّ أبناء عرق معيّن، أو قاطني بقعة جغرافية محددة. وفي بداياته الأولى بقي كلّ مجتمع محدوداً بفعل السيرورات التي رمّزت مصالحه الجماعية المعترف بها في موازاة مصالح الآخرين، من نوع «الوثيقة العظمى» Magna Carta و«ميثاق الحقوق» Bill of Rights (٦). مثل هذا النوع من قسم الولاء الذي يؤدّيه قادة صغار فرض واجبات على الدولة السيّدة، ولكنه أيضاً حصّن أواليات السلطة العشوائية وممارسة القمع على المستوى التالي من المجتمع. ولقد أسفر هذا عن تحالف شاذّ بين الملك ورعاياه

الأدنى ضد البارونات والقادة المتسلطين. ومثل العرق والمواطنة، لم يكن الدين بعيداً تماماً في الفلسفة الإقصائية للحقوق، فصاغ شيفرات تحمي حقوق المؤمن ولكنها تنكر الحقوق ذاتها على الآخرين: الصليب ضد الهلال، والبوذي ضد الهندي، والمؤمن ضد الكافر. أو، ببساطة، الدين ضد العلمانية. ولأنها سُحقت كالرماد تحت سنابك جحافل الدين والإيديولوجيا والعرق، فقد أخذت كلّ وحدة اجتماعية تتأمّل ـ بين حين وآخر على الأقلّ ـ في كيفية اختلافها عن القطيع أو الماشية، وعن الجياد التي تجرّ العربات الملكية، حتى حين تكون تلك الخيارات مجرّد تعبيرات عن الإرادة الجماعية. ولو كان النظام وحده، أو الزخرفة والتنظيم الإجتماعي والتكنولوجيا والبُنى الموحّدة والإنتاجية هي كلّ ما يعرّف النوع الإنساني، فأيّة خصائص هذه التي ميّزت الإنسان الناطق عن سواه من الأنواع الحيّة الأخرى؟ والإستقطابات داخل مختلف العوالم المصغّرة ـ «نحن» ضد «هم» الأدنى منّا ـ تسلّحت على الدوام بمحاكمات عقلانية نشطة. وعلى امتداد التاريخ تصيّد الفقهاء المسيحيون والمسلمون في نصوصهم الدينية بحثاً عن مقاطع تشدّد على التفوّق الذي لا يُنازع لسلطة عليا غير مرئية، هي التي تمنحهم السلطة بدورهم. وما الهدف؟ بصفة أساسية من أجل تقسيم العالم إلى «نحن» و«ما تبقّى». وأدمغة أوروبا الفلسفية الكبيرة، مثل هيوم وهيغل وكانط، انكبّوا بطاقاتهم المذهلة على فصل الأنواع إلى تلك التي تملك الحقوق وتلك التي لا تملك منها شيئاً، استناداً إلى النظرية المريحة التي تقول إنّ بعض الشعوب تنتمي إلى صفّ البشر وبعضها أقلّ انتماءً. والموسوعيون في فرنسا، وهم نتاج ما يُسمّى «عصر العقل»، يظلّون أشطر مصنّفي الأنواع الإنسانية (وسواها) استناداً إلى سلّم شامل وطامح، وصناعتهم البحثية قدّمت المبايعة العلمية لمشروع تجاري صرف تسبّب في اقتياد ملايين النفوس عبر المحيط، للخدمة كحيوانات جَرّ. الدين والتجارة، بوصفهما بين أقدم المهَن في التاريخ، تلقيّا الإسناد من سلطة نظريات العلم الجديدة، وذلك لتقسيم النوع الإنساني إلى تجليّات أعلى وأدنى من النوع ذاته. وهكذا تحقّق انشطار العالم إلى ثنائيات. ولقد احتاج الأمر إلى انتصار وشيك للفاشية حتى يعود العالم إلى صوابه. وفظائع الهولوكوست أعادت حكام العالم، أخيراً، إلى السؤال الأصلي: ما هي القيمة الحقيقية للإنسانية؟ ومن المشكوك فيه أنه يكون الظافرون الثلاثة الذين اجتمعوا في يالطا قد تعمّقوا في أيّة مجاملات فلسفية قادت إلى تأسيس هيئة الأمم المتحدة، تلك المحاولة الجزئية لعكس مسار انشطار الإنسانية إلى ثنائيات. وذلك المسار، الذي كان قد بلغ خاتمته القصوى، أسفر لتوّه عن محاولة لتطهير الأنواع، والتصفية المنهجية للملايين في غرف الغاز، وعن حرب دفعت معظم أرجاء أوروبا إلى التمرّغ في دماء أبنائها الشباب. ومفهوم العرق السيّد لم يكن جديداً في نهاية الأمر، ولكن لم يسبق له أن لقي من قبل كلّ هذا الإفصاح المهووس. كان الوقت قد حان لإعادة التفكير في مصير الإنسانية جمعاء. ومحادثات يالطا، المحادثات التي قادت إلى ولادة الأمم المتحدة، كانت إجابة جزئية على ذلك

السؤال. المرحلة الأولى انطوت على تحويل التفكير الجديد إلى مصطلحات ملموسة، ولتدوين ميثاق حقوق يجمع نتاج الدروس الأليمة للماضي القريب، فكان أن ولدت الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وكان الإقرار الجوهري يدور حول تلك الخلاصة الحدسية التى تعرّضت لقمع طويل، وحفظتها الإنسانية على امتداد تطوّرها؛ الخلاصة التي اقتُرحت، وخضعت للمساومة، وعُدّلت، وأُبطلت، وحُرّفت، ولكنها لم تُنبذ أبداً: تلك التي تقول بوجود حقوق أساسية معيّنة، تحقّ للبشر أجمعين. وكانت الفكرة موجودة من قبل في التوراة، والقرآن، والـ «بهاغفا ـ جيتا» والـ «أوبانيشاد»، ولكنها وُجدت دائماً في صيغة مبتورة، نسبوية، بطريركية، وخاضعة دائماً للعوالم المقدّسة غير المنظورة التي يكون مفسّروها في عداد الخالدين الذين يملكون جداول أعمال محدّدة وعلمانية تتحالف عادة مع طرائق السيطرة العشوائية، تلك التي تتناقض تماماً مع الأفكار التي يبشّر بها المفسّرون. والإنسانية تشقى من أجل حيازة الحقّ في المعرفة، في التحرّر من الهاجس، في الأمان، وفي الوجود اللائق بالنوع. والحال أنّ سيرورة تشريع هذه الدعوة في جميع أطراف الإنسانية هي التي كانت طويلة ومكلفة. وهكذا فإنّ لبّ الفكرة يظلّ أبدياً وجديداً. وانبعاثها ـ أي الإلتقاط الملموس للفكرة في هذه الألفية، والإجابة على متطلبات السياسة والدين والسلطة، وضمانها في حاضنة إنسانية ـ كان قدَراً سوف يُعتنق للمرّة الأولى في فرنسا. ومن المؤسف أنّ الأحداث التي أعطت حياة جديدة لهذه الفكرة لم تشجّع على تبنّيها ضمن نطاق كوني، أو حتى على نطاق فرنسا ذاتها في الواقع. وإحياء نابليون للنظام العبودي كان، بالتأكيد، التناقض الصارخ الأكبر في الفكرة، الأمر الذي لم يزعج الإمبراطور كثيراً. ومع ذلك ضربت الفكرة بجذورها، فكرة حقوق الإنسان كمبدأ كونى. ولا ريب في أنها، عند إلغاء تجارة الرقيق، حرّكت عواطف المثاليين الصادقين الذين يتوجب تمييزهم عن أولئك الذين رأوا في الإلغاء مجرّد حساب تجاري صائب. والفكرة الواردة في إعلان الإستقلال الأمريكي، والتي تقول إنّ البشر يولدون متساوين، وأنّ خالقهم وهبهم عدداً من الحقوق التي لا تُنكر، ليست سوى ظلّ للفكرة الأصلية التي استوحتها الثورة الفرنسية، وهي الفكرة التي ظلّت تهزّ أركان الظلم في العالم وحيثما أدركها البشر: حقوق الإنسان الأساسية. وإنها الفكرة التي يكون طمسها هو الشغل الشاغل للأنظمة الدكتاتورية، سواء أكانت عسكرية أم مدنية، يمينية أم يسارية، علمانية أم ثيوقراطية. إنها، أيضاً، كابوس الطغاة، وإقليم رعبهم الوحيد، والفكرة التي لا يستطيعون اجتثاثها حتى باستخدام المذابح الأكثر وحشية، وحملات الأرض المحروقة، وارتكاب الجرائم بحقّ الإنسانية. إنها فكرة حرّرت حياة المليارات، وتظلّ جاهزة لتحرير مليارات أخرى، لأنها ببساطة فكرة لن تكتفي بالشعارية أو النسبوية، وهي ضمناً تربط بين تحرير الواحد وتحرير الجميع. وإنجيلها في الكونية مشدود إلى الحافز الأكثر تأثيراً في اعتماد الخيارات: حبّ الذات، ولكن الذات التي تترجم النفس الواحدة إلى الإنسانية جمعاء.

ريشارد باورز

العيون... على اتساعها

الألفية حصّة كبيرة من الزمن، بكل المعايير البشرية. إنها وحدة الزمن الثابتة الأطول، ذات الاسم المتميّز في الاستخدام. وفي بدء ألفيّتنا التي انصرمت، ثم في فواصل متقطعة خلالها، كان المؤمنون المعلّقون بكابوس المفكّرة ينتظرون عودة المسيح الحتمية للهيمنة من جديد على السماء والأرض، في مملكة سوف تستغرق ألف عام من الزمن غير المنتظَر. وقرب نهاية الألفية كان النازيون، وهم الذين حاولوا تشذيب واحد من مفاهيم المرحلة الأكثر إلحاحاً، قد توقعوا أنّ مملكتهم الثالثة سوف تدوم ألف عام.

وعند بداية هذه الألفية لم تكن تتوفر أيّة خريطة دقيقة عن أيّة قارّة موجودة. أمّا الآن فإنّ جهاز التقاط الفضائيات، الذي يمكن أن يُحمل باليد، يمكن أن يأخذ صاحبه إلى أيّ مكان على وجه البسيطة. التجارة والشركات توسّعت أبعد من أيّ توقّع. والكثير من المجلدات تُطبع في كلّ سنة، على نحو يفوق ما طُبع في ألف عام. والقرون العشرة الأخيرة شهدت انحسار الغابات على نطاق عالمي، وشهدت تضاؤلاً حاداً في اللغات المحكيّة والإنقراض الجماعي على نحو لا يُقارن بأيّ مثيل منذ العصر الطباشيري.

وإنّ أيّ بحث عن المفهوم الأهمّ في الألفية سوف يكون محكوماً مباشرة بقصر النظر. فلننظر في المفاهيم المرشحة التي تقفز إلى الذهن: الديمقراطية البرلمانية، الأمّة - الدولة، الأسواق الحرّة، الشركات محدودة المسؤولية، التأمين، الجامعة، التعليم الشكلي الإنتدابي، الإشتراكية، تحرّر المرأة، التصويت، حقوق الإنسان. ونطاق الجَيَشان في المؤسسات الإجتماعية يوحي بثورة مماثلة في الفكر المعنيّ بذلك، أكثر اتساعاً من أن تُعزل أو تُقاس.

فلنضع مشبوهي الفكر في صفّ واحد: نظرية النشوء، النسبية، ورسم خريطة اللاوعي. إنها، كلّها، شبيهة في المجيء الجائحي بوافدي الساعة الحادية عشرة، بعواقب آخر النهار حين تنجم عن أفكار أعرض وأكبر حركة. عُدْ إلى الوراء نحو قانون بويل(٧)، وقانون نيوتن، وثورة كوبرنيكوس، ولسوف تبدأ في الإنحباس داخل تلك القفزة الجوهرية في المفهوم الإنساني.

إنّ فكرة التقدّم واختراع المستقبل يمكن أن تكون، بذاتها، مرشحة بارزة لاحتلال موقع الفكرة الأكثر تأثيراً على امتداد الألفية. غير أنّ الإيمان بالتحوّل والتطوّر، وسط سيطرة متزايدة على العالم المادي، سوف تظلّ مجرّد عارض لثورة مفهومية أوسع، تكمن في قلب ما وقع للعالم في هذه السنوات الألف الأخيرة: أقصد صعود الطرائق التجريبية.

دعوني أقول، إذاً، إنّ الفكرة الأهمّ في هذه الألفية وضعها قيد التطبيق رجل اسمه أبو علي الحسن

بن الهيثم، ولد قرابة العام ٩٦٥ في البصرة، في العراق الراهن. والرجل يظلّ شخصية ليست بالشهيرة في عالم الفكر، حتّى عند استخدام اسمه الغربي، Alhazen. لكنّ الفكرة التي دشّنها ابن الهيثم متأصّلة فينا إلى حدّ أننا لا نكاد نعتبرها فكرة مستجدّة، فكيف إذا كانت قد ظهرت في زمن متأخّر من فجر الإنسانية.

لقد حلّ ابن الهيثم نزاعاً علمياً كان قد بقي معلّقاً طيلة أكثر من ٨٠٠ سنة. نظريتان متناحرتان كانتا تتنازعان على تفسير سرّ الرؤية. أوقليدس وبطليموس وسواهما من الرياضيين بيّنوا أنّ الضوء ينتقل بالضرورة من العين إلى الموضوع المشاهد. أرسطو والذرّيين قالوا بالعكس. وكانت كلّ من النظريتين تتمتّع بالتماسك الداخلي، ولم تتوفّر وسيلة للتحكيم بينهما.

ثم قام ابن الهيثم بعدد من المشاهدات الفذّة. والأعظم بين هذه المشاهدات كانت الأبسط في الآن ذاته. لقد دعا أصحاب الشأن إلى التحديق في الشمس، الأمر الذي برهن على المسألة: حين تنظر إلى موضوع ساطع تماماً، فإنّ العين تحترق. ولم يلجأ الرجل إلى الهندسة أو الضرورة النظرية، بل قام بدل ذلك بتقويض جبل كامل من النظرية المنهجية، عن طريق اللجوء إلى معطى واحد فقط. الضوء يبدأ خارج العين ثم ينعكس عليها. ولم يكن هنالك من تفسير آخر أكثر انسجاماً مع البرهان المادي.

بطليموس لجأ إلى الرياضيات والعقل؛ وموقف أرسطو كان مجرّد حدس. لكنّ العالم لم يستجب للحدس ولا للعقل، وما اقتضته الحجّة كان شيئاً أعلى من النظرية، شيئاً يصمد أمام التدقيق والتمحيص. وهذا الإلحاح التجريبي كان في صلب ثورة ابن الهيثم الحقّة، فانتشر تأثيره دون أن تعيقه الحدود.

وقد تبدو النقلة من السلطة إلى المشاهدة مسألة ضئيلة القيمة، بديهية، ولا مفرّ منها تقريباً. أمّا في واقع الأمر فإنها لم تكن كذلك أبداً. فعلى امتداد ١٠٠٠ سنة أصبحت النقلة كارثية، وكانت عواقبها كفيلة بتحويل كلّ جانب من جوانب الوجود.

ولقد قدّم ابن الهيثم إسهامات تجريبية أخرى عديدة في ميدان البصريات والفيزياء، كانت جزءاً من طفرة العلوم العربية في زمن كانت فيه أوروبا لا تملك من العلم إلاّ النزر اليسير. ومعاصروه المحققون، ممن أمثال ابن أحمد البيروني وابن رشد وابن سينا، أعادوا إحياء وتوسيع الفكر اليوناني، دون أن يعيقهم إلحاح أوغسطين على أنّ العالم لغز مستغلق صنعه الربّ ليقودنا نحو التأمّل في الكون الأبعد من كوننا. وبينما لا يصحّ تصنيف أيّ من هؤلاء في صفّ العلماء التجريبيين بالمعنى الحديث، فإنّ كلاً منهم ساعد في فتح إمكانية معرفة العالم من خلاله تفاصيله، وفي البرهنة على أنّ المشاهدة هي الوسيلة الأفضل لمعرفته.

وحين أخذت المدن العربية في جنوب إسبانيا تسقط تباعاً في نهاية القرن الحادي عشر، فاضت محتويات المكتبات العظيمة إلى أرجاء أوروبا المسيحية. وأعمال ابن الهيثم في البصريات تُرجمت

إلى اللاتينية في أواخر القرن الثاني عشر، فأثارت ذهن التجريبي البارز فرنسيس بيكون (١٢٢٠-١٢٩٢).

وبيكون، أو «دكتور العجائب» كما بات يُعرف، كان مزيجاً عجيباً من ذهن عتيق وجديد في آن. كان فرنسيسكانياً فلسفياً وتجريبياً معادياً للفلسفة، وصارع من أجل إدخال العلوم إلى المناهج الجامعية، وأصبح أول أوروبي يكتب وصفة البارود، واقترح عدداً من الأفكار للطائرات، والسفن المتحرّكة بالطاقة والسيّارات. وأمّا بصريات ابن الهيثم، والتي تضمّنت اختراع الشكل البدائي من الحجرة المظلمة camera obscura، فقد قادت بيكون إلى العديد من الرؤى البصرية.

لكنّ البصريات لم تشكّل سوى السطح المرئي مما أخذه بيكون عن ابن الهيثم. فقد كتب يقول: «الحجة لا تزيل الشكّ، بحيث يخلد العقل إلى الراحة ويتنعّم بمعرفة الحقيقة على نحو أكيد، إلاّ إذا تمّ ذلك عن طريق التجربة. ذلك لأنّه إذا كان أيّ إنسان لم تسبق له رؤية النار قادراً على حشد الحجج التي تثبت بأنّ النار تحرق، فإنّ سامعه لن يقتنع تماماً، ولن يتجنّب النار إلاّ إذا وضع يده فيها، بحيث يتعلّم بالتجربة ما تعلّمه بالحجة».

والعالم لم يكن مصيدة ضبابية، بل هو حصيلة أشياء ذات ثِقَل ومحتوى، جديرة بمستوى دقيق من التمحيص والتلمّس. ولقد فشل أرسطو في رؤية قيمة التجربة المختَبرة، وآمن أن الطبيعة لا تُفهم إلاّ ككلّ. ومع بيكون، ومن خلال ابن الهيثم، صعدت فكرة اختبار الحقيقة من خلال الأجزاء المعزولة. وبيكون كان أيضاً برهة حاسمة في تاريخ النحت الأوروبي، وذلك حين كفّت مريم العذراء عن رفع طفلها كعمود من الحجر ينتصب أمامها، وأخذت تحمل الفتى المتشبّث بها على الورك، الذي بدا إنسانياً هذه المرّة!

ومرّت ثلاثة قرون أخرى قبل أن ينبثق العلم من جذوره الضاربة في فلسفة الطبيعة. غير أنّ فكرة التحديث كانت قد بدأت في زعزعة أركان السلطة في قاعدة الفكر. الضوء لم يكن ينبع من العين، بل يسقط فيها بالأحرى. ويمكن منذ الآن إدراك العالم في تفاصيله.

ثم جاء وليام أوف أوكهام (١٢٨٥-١٣٤٧) ليساند التجريبية بقانونه عن التقتير، المعروف أيضاً باسم «موسى أوكهام» Ockham's Razor، والذي يقول ما يلي: إذا تعدّدت سُبُل تفسير معطى ما، فاختر ذلك السبيل الذي يحتوي على أقلّ قدر ممكن من الفرضيات النظرية[٨]. ويان فان آيك (١٣٩٥-١٤٤١) رفع راية الحماس للواقع الإسمي إلى حدّ أننا نعثر في رسومه الكنسية في مدينة جينت على أسماء أكثر من ٤٠ نوعاً لنباتات غير معروفة. وهكذا سارت بصريات ابن الهيثم على درب جديد لتشيع الإضطراب في الذهن الأوروبي منذ العصور الوسطى وحتى مطلع الحداثة. وإذا كان الضوء يدخل إلى العين قادماً من الخارج، فإنّ العين والحال هذه تقع في بدء مخروط بصري، حيث الشعاع المتعامد يهيمن على كلّ الشعاعات المائلة. كان الأمر، بالتالي، ينطوي على هندسة إبصار

وصفها ابن الهيثم ثم طوّرها ويتيلو (توفيّ سنة ١٢٨١)، وهو بولوني مرتبط بالبلاط البابوي. ومن خلال ويتيلو انتقلت فكرة المنظور البصري إلى إيطاليا.

وهذا العمق الجديد فى الإبصار كان له أثر السحر على [الرسام والمعماري الإيطالي] جيوتو (١٢٦٧-١٣٣٧). فالفضاءات الصلبة التي يرسمها علي هيئة ملامح شفيفة في جدارياته كانت تقود المشاهدين إلى التنبّه والإنجذاب الصوفي. كانت عين أوروبا قد انقلبت إلى الداخل، والحجرة المظلمة التي ابتكرها ابن الهيثم وطوّرها بيكون أطلقت سراح الرسامين في بحثهم على الضوء وانعكاسه من السطوح الحقيقية.

ولكنّ أوروبا الغربية لم تعرف حقيقة العدسة مستوية الصور إلا حين أفلح برونيليشي وماساشيو وأوشيلو[٩] في تعلّم الرياضيات البصرية من خلال مواطنهم الجغرافي الرياضي باولو توسكانيللي (ولد سنة ١٣٩٧). وباستخدام تقنيات المنظور العميق، بقدرته على قياس الحجم النسبى للأشياء على أيّة مبعدة، تمكن توسكانيللي من تركيب جدول انتهى بقيادة كولومبوس إلى العالم الجديد. والفضاءات العميقة في الرسم الجديد فتحت فضاءات أعمق على الخريطة، الأرض المجهولة التي اندفع عصر الاكتشافات إلى ارتيادها.

وفكرة ابن الهيثم، العنيدة على الدهر هذه، استمدت قوّتها من الإطاحة الجذرية بكلّ ما كان يُعتبر مظهراً متّفقاً عليه. لا شيء، في نهاية الأمر، يمكن أن يقاوم المعطيات. الكليّانية والإتساق والإشعاع ينبغي أن تخلي مكانها لطرائق التحقّق والتكرار. ومع اختراع الطباعة أتيح للمعطيات أن تنتشر بلا عوائق. ولأنّه تغذّى وغذّى الإصلاح البروتستانتي، بتنصيبه للإنسان كاهناً كونياً، بدا مذهب الشكّ وكأنه يتحدّى الحكمة الموروثة وينتشر في أربع رياح الأرض.

وهكذا كانت حال بصريات ابن الهيثم. لقد كان عمله في مضمار انكسار الضوء والعدسات قد قاد إلى تطوير التلسكوب والميكروسكوب. وحين فتحت هذه الأجهزة بوّابات العالم غير المنظور، فإنّ العودة إلى الوراء لم تعد ممكنة. وكانت «الحُييونات الدقيقة» التي اكتشفها ليوفنهوك (١٦٣٢-١٧٢٣) قد كشفت النقاب عن أنّ العالم الحيّ أكثر عجباً من كلّ ما تكهّن به فيلسوف الطبيعة.

واللوثري كيبلر (١٥٧١-١٦٣٠)، في عمله «ملحق ويتيلو»، كان قد حلّ مشكلة إنكسار الضوء في الجوّ، وبنى على قاعدة ابن الهيثم ما سيصبح عرضاً تامّاً لنظرية الرؤية. وإذْ حرّر نفسة عند التحديق في السماوات، فإنّ كيبلر تمكن من تفسير مبدأ الكبَر الظاهري في العدسة ووضع قوانين حركة الكواكب. وأمّا غاليليو، النمط الحقّ للتجريب المتشكّك الحَديث، فقد تطلع إلى الضوء الساقط في أنبوب تلسكوبه، ونقل ما كان يشاهد، فتحدّى النظرية والحكمة الشائعة، وهزّ العالم على نقيض من رغائب العالم. وتقول الأسطورة إنه وقف على قدميه، بعد مثوله أمام السلطات، وتمتم: «ولكنها مع ذلك تدور».

«واليوم تلقي الفلسفة ظلال الشكّ على كلّ شيء»، كتب الشاعر الإنكليزي جون دون في قصيدته «تشريح العالم: الذكرى الأولى» (١٦١١). والشكّ ذاته أصبح آلة لخلق جديد.

فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) كتب كرّاس استخدام أداة الفكر العلمي الجديدة. لقد أقصى «أوثان العقل»، تلك العادات العقلية التي علّقت الإيمان في كلّ شيء باستثناء القياسات الأكثر حيادية. وكتب يقول: «إذا بدأ الإنسان من الثوابت اليقينية فإنه سينتهي إلى الشكّ. ولكنه إذا رضي بالبدء من الشكّ، فإنه سينتهي إلى الثوابت اليقينية».

ومع المنهج البيكوني لم تعد المعرفة تتوقف عند علاج الأفكار السالفة أو التعلّق بحواشيها. وكان بيكون على حقّ، فالثورة التي اجتاحت أوروبا في القرن السابع عشر كان تمثّل القطْع الأكثر حدّة مع التاريخ الماضي. وفي الـ ٣٠٠ سنة التي انقضت منذ ذلك الإنقطاع كان العلم، مسنوداً من صنيعته التكنولوجيا، يبدّل الكون دون هوادة أو راحة، ويراجع مفردات الوجود المادّي، إذا وضعنا جانباً تلك الخاصّة بالوجود الجيو - سياسي. ذلك لأنّه السياسة ولدت، بدورها، في سياق التجريب. وصعود أوروبا التكنولوجية أنتج عهد الإمبريالية الذي ما زالت القارّات تنتظر الشفاء منه.

وبرتراند رسل كتب يقول: «ما يؤمن به رجل العلم ليس هو الذي يميّزه عن سواه، بل كيف ولماذا يؤمن. إنّ قناعاته تجريبية، غير نهائية، وغير جامدة. إنها مستندة إلى الدليل المادّي وليس إلى السلطة أو الحدس». ومن هذه التجريبية غير النهائية تدفقت الطائرات، والمضخّات الهوائية، والتخدير، والصّبغ الأنيليني، والجراحة المطهّرة، والطاقة الذرية، والسيارات، وما إلى ذلك.

وأمام النتائج المتلاحقة للمنهج التجريبي فإنّ الذهن الأكثر استعداداً للمغامرة منذ العام ١٠٠٠، وربما ابن الهيثم نفسه، لم يكن يملك استجابة ذهنية متوقّرة وخالية من انفصام الذات. وإنّ شكّ ابن الهيثم في النظرية البصرية القائمة في عصره هو الذي قاد إلى يقين الميكرسكوب الإلكتروني، وجراحة شبكية العين، والرؤية الآلية. وأمال الألفية انقلبت من حكم المسيح على امتداد ألف عام، إلى الكومبيوتر الشخصي ذي طاقة ألف ميغاهرتز. لقد تقدّم الكون من الشعار الميتافيزيقي المبهم إلى المنتوجات المذهلة في المعلوماتية. والتلسكوب المداري يستطيع اليوم توسيع مخروط الرؤية حتى حوافّ الخلق ذاتها.

وثمة جانب من المفارقة في المطالبة بالرفض التشكيكي للمفهوم على حساب الدليل المادّي، وهو المفهوم الأعظم في هذه الألفية. ولكن هنالك مفارقة أخرى تكتنف فكرة التجريبية الجذرية ذاتها. ففي شكله الأصفى لا يسعى العلم إلى أن يكون منطقياً أو معقولاً، بل يكتفي بالارتياب. إنه يزعم الإبتداء وسط التعطيل المؤقت للنظرية، ولكنه يجهد لإنتاج تفسير أعمق وأعرض للحدث القابل للمشاهدة. إنه يقتفي نزعة اختزالية لا تكلّ، بهدف تشييد نظرية مادية منسجمة وحيدة، عن كلّ شيء: من قوّة الأكوان الموحّدة إلى ارتقاء وتطوّر الوعي. وهذا مشروع أولي أوسع بكثير من أيّ

«مدينة فاضلة»، لكنها مع ذلك مجرّد نظرية قابلة دائماً للتجريب وللدحض.

والحقّ أنّ التجريبية التشكيكية، في معناها الجوهري الأصفي، يمكن أن تنطوي على تناقض في المصطلح ذاته. ولقد تعرّضت التجريبية في السنوات الأخيرة إلى هجمات عدد من المفكرين - من لودفيغ فتغنشتاين إلى توماس كون - ممّن لا يجدون غضاضة في تطبيق التشكيكية ذاتها على المنهج العلمي الذي دافع فرنسيس بيكون عن الحقّ في تطبيقه على أيّة كتلة معرفية مقبولة. واعتراضاتهم عديدة ومتنوّعة: أنّ الحقيقة والخيال قد يكونا أقرب بكثير ممّا في وسع التجريبيين أن يقرّوا؛ وأنّ المشاهدة المحضة ذاتها جدول أعمال؛ وأنّ التجريبيين الكبار رفضوا المعطيات الأولى حول الكُتَل الصلبة، حتى وفّرت لهم المشاهدة معطيات أفضل؛ وأنّ العلماء بحاجة، مسبقاً، إلى نظرية وفرضية حتى من أجل طرح السؤال الذي سيقودهم إلى المعطيات؛ وأنّ هيئة سؤال ما تنتج المعطيات التي تجيب عليه.

وبالمثل يطرح عدد من أنصار مذهب التكوينية الثقافية أنّ علوم الغرب، وبصرف النظر عن انتصاراتها التكنولوجية، هي نتاج برهة ثقافية محدّدة ولا تمثّل حقائق عابرة للثقافات. ولكنّ هذه الفكرة تستدعي، بدورها، السؤال التالي: ولكن ما هي القوى التي تبني الثقافة؟ ولعلّ المرء يتساءل عن حظوظ أيّة ثقافة أخرى، غير الثقافة المتمتعة بتكنولوجيا عالية، في إنتاج نظريات عن التكوين الثقافي.

ومع ذلك فإنّ ما يقع خارج كلّ شكّ معقول هو أنّه ما من فكرة واحدة امتلكت تأثيراً عميقاً أو شاملاً على المآلات التي بلغها تطوّر البشر، أو على ما خلّفته من آثار ماثلة على وجه البسيطة، أكثر من فكرة تخويل السلطة للتجربة. وكلّ ذي بصر سوف يصل إلى هذه النتيجة. والأكثر إلحاحاً، في هذه اللحظة، هو السؤال عمّا ستكون عليه الفكرة الأعظم في الألف سنة القادمة، وكيف ستكون عليه إذا نجحنا في النجاة من الجبروت الذي شهدته الألفية المنصرمة.

ولقد لاحظ الكثيرون، هنا عند نهاية الألفية، أنّ الإزدياد الهائل في القدرة التقنية لم تصاحبه زيادة متكافئة في نضجنا الإجتماعي أو الأخلاقي. والنفس في العام ١٠٠٠، وفي أيّة منطقة من العالم، عرفت عن موقعها في المخطط الأعلى أكثر مما يعرف أيّ منّا في السنة ٢٠٠٠. وكان فرانسيس بيكون على حقّ: البرنامج الذي بدأ بالشكّ أنتج ثوابت يقينية أبعد من أكثر أحلام العصور الوسطى ضراوة وجموحاً. ولكن ما كان يشكّل يقيناً ذات يوم ينزلق الآن في خليج من الشكّ أوسع من الألفية ذاتها.

والفكرة الأعظم في الألفية المنصرمة وهبتنا التفوّق على المادة ليس عن طريق السؤال القائل: «كيف يتوجّب أن تكون الأشياء»، بل: «كيف هي الأشياء». لقد عوّدنا أنفسنا على اكتشاف ما نستطيع أن نجعل العالم يقوم به، وليس ما ينبغي أن نقوم به للعالم. والفكرة الأعظم في الألفية

القادمة ينبغي أن تعوض الفارق، فتعيد إلى التجربة الإنسانية حدّة الذهن، والغنى، والأخلاق، وضياء الروح، إذا أردنا لأيّ جزء من تلك التجربة أن يواصل الحياة. الضوء يسقط في العين، منعكساً من الموضوع الخاضع للمشاهدة. ولكن يتوجّب أيضاً أن يذهب شيء ما من العين إلى الأشياء التي نشاهدها[١٠].

هيلين فندلر

اللحن الغنائي المنفرد

أعظم قصائد الألفية؟ ليس خيانة للقصيدة الغنائية إذا كنت سأسمّي «هاملت»، عملاً الغنائي بقدر ما هو درامي. إنّ ما نشهده في هذه القصيدة من «أفعال شهوانية، دامية، وخارقة/ وأحكام مبنيّة على الصدفة، أو وقائع القتل المقصودة» تصنع الحبكة الخطّية، لكن البنية الغنائية تعطينا «الكتاب والمجلّد» الخاصّ بوعي هاملت العالي بالمأساوي والساخر، بُنية مقوّسة مثل بيت عنكبوت براق يخيّم على العمل الدرامي. ورغم أن الجريمة هي التي تحفز هاملت الدرامي، فإنّ عواطف هاملت الغنائي تتأجّج إزاء كل الميتات؛ الموت السائر مثل شبح، الدفين في جمجمة، المسترخي خلف الستارة المزركشة، العائم فوق الغدير، المعلّق على سيف مسموم، المنتظر في كأس السمّ.

وهاملت لا يؤمن سوى بالموت، ولكن ليس الآخرة بالمعنى المسيحي الذي كان جزءاً من الأيديولوجية السائدة في قرنه. فبالنسبة إليه يظلّ السؤال الوحيد هو: تكون أو لا تكون. الأخلاق واحدة من ارتباكاته، والجريمة هي الثانية، ولا يهمّ كثيراً في نهاية المطاف أن يأتي الفناء بسبب الجريمة، لأنّ ما يقضّ مضجع هاملت هو الفناء ذاته. حتى لحم الملك «يمكن أن يرتقي في أحشاء الشحاذ»؛ وفي النهاية يصل الموت إلى كلّ ما هو آدميّ، من غُراب الجِيَف الذي يقبّل الشمس إلى الدودة التي تقتات على اللحم.

وشيسواف ميوش، بمزيج من الاشمئزاز والسخرية، يعرّف البرهة الثقافية التي ينتمي إليها هاملت بأنها الزمن الذي شهد صعود «زمرة من الأرستقراطية الراعية للأدب والفنّ، الأنيقة، المتحرّرة من الخرافات الأخشن». وتلك «الخرافات الأخشن» تسربل شبح والد هاملت، وتفعل فعلها في هاملت من الخارج، وشكسبير رقيق مع حرس العصور الوسطى الذين يتعجبون للسلام الذي يعمر المكان في موسم أعياد الميلاد حيث لا يظهر أيّ شبح. فيبدو «الزمن فارغاً تماماً وشفوقاً». ولكن في ما يخصّه، وحتى بعد رؤية الشبح، فإنّ هاملت يتحدّث بمرح عن الأحلام المزعجة التي يمكن أن تأتي في غفلة الموت.

وفي سخريتها من العزاء المسيحي تدشّن مسرحية «هاملت» نقطة انعطاف فلسفية في الألفية

الغربية: البرهة التي تكون فيها نزعة الشكّ الإنعكاسية، التي تبدو منفّرة تماماً في نظر ميوش (رغم أنه يشارك فيها)، مهيمنة فكرياً. وفي أعقاب انهيار السلطة الدينية تأتي الثورة الإجتماعية: «إصبع قدم الفلاّح تدنو من عقب أفراد الحاشية الملكية».

و«هاملت»، وحدها بين جميع مسرحيات شكسبير الكبرى، محكومة بوعي غنائي وحيد. آل ماكبث إثنان؛ هول وفولستاف إثنان؛ أنطوني وكليوباترا إثنان؛ ديدمونة وعطيل وإياغو ثلاثة؛ وفي «لير» ثنائيات وثلاثيات تامّة. هملت ليس له نسل، ولا زوجة، ولا ضابط لمشاركته اقتفاء درب الثأر. وإنّ عزلته التأمّلية ووضعه الغنائي هما اللذان يحرّكان مناجاته لنفسه. وهاملت في المركز دائماً، وكلّ الشخصيات الأخرى في المسرحية تستفزّ أو توبّخ أو تقاطع شلالات لغته الرفيعة. والمخرجون يعكسون هذه الهيئة الغنائية في اللوحة الختامية للشخصيات على الخشبة: هاملت يخرّ في الوسط (وهوراشيو إلى جانبه)، وقريباً منه نجد جثث كلاوديوس، غرترود، وليرتيس، وفي الأجنحة الداخلية تجثم أجساد موتى المسرحية الآخرين: فونتنبراس العجوز (الذي قتله هاملت)؛ هاملت العجوز (الذي قتله كلاوديوس)؛ بولونيوس، روزنكرانتس، وغلدنستيرن (الذين قتلهم هاملت)؛ وأوفيليا، التي ماتت منتحرة.

«هاملت»، إذاً، هي قصيدتنا الأرفع في طور ما بعد المسيحية، القصيدة التي ترفض الحبكة الخلاصية الخطّية للمسيحية – حيث يستخرج الربّ الخير من الشر – وترفض أيضاً الهرمية السياسية المستقرّة الكامنة في الإيمان المسيحي بأنّ السلطة الملكية مشتقّة من اللّه. ومثل كلّ القصائد الغنائية تعرض «هاملت» بنية متواترة دورياً: ضربة الموت تكرّر نفسها في مصير كلّ شخصية رئيسية؛ والعرض الكئيب الصامت مثل مسرحية «مصيدة الفئران» تعيد تدوير حبكة الجريمة ذاتها؛ والقبران المفتوحان لكلّ من أوفيليا ويوريك البريئين يخدمان كرمزين فاغرين عن شجن الأغنية المستمرّة المصاحبة للمأساة. ولقد كتبت إميلي دكنسون ذات يوم: «لقد عثر على مستقبله ذاك الذي عثر على شكسبير»، وإنّ معضلة مستقبلنا ذاته هو ما نعثر عليه في هذه القصيدة الدرامية العظيمة، حين نصغي إلى لحن هاملت المنفرد الغنائي وهو يتأمّل في مسرح حفّار القبور(١١).

بول أوستير

البديل عن سفك الدماء

في صيف السنة الماضية احتشد أكثر من مليون إنسان في جادّة الشانزيليزيه للإحتفال بفوز فرنسا في كأس العالم لكرة القدم. ووفق جميع الحسابات كان هذا الحشد هو تظاهرة الفرح الشعبية الأضخم في باريس منذ تحريرها من ألمانيا سنة ١٩٤٤.

وفي وسع المرء أن يفغر فمه استنكاراً لمغزى الحدث. كان الأمر انتصاراً رياضياً ليس أكثر، فكيف لأيّة مخيّلة جامحة أن تقارنه بنهاية الإحتلال النازي. ولكن المشهد كان ماثلاً للعيان أمام الجميع: في الجادّة ذاتها، في المدينة ذاتها، الفرح ذاته، التدفق ذاته للفخار القومي الذي استقبل دوغول قبل ٥٤ سنة.

ماذا نستنتج من ذلك؟ حين طلب منّي أن أكتب شيئاً عن الألفية، كانت «أوروبا» هي الكلمة الأولى التي مرّت بخاطري. ولكن حين قلّبت في ذهني الصورة أو الحقيقة المهيمنة التي تلخّص عشرة قرون من التاريخ الأوروبي، كانت الكلمة التي تلحّ في تكرار نفسها هي «سفك الدماء». وبهذه المفردة أعني ميتافيزيقا العنف: الحرب، الدمار الجماعي، وذبح الأبرياء.

ذلك لا يعني إنكار أمجاد الحضارة الأوروبية. ولكن بالرغم من دانتي وغويا، وبالرغم من «الحركة الوثيقية»(١٢) وإعلان حقوق الإنسان، فلقد ندر أن يمرّ شهر خلال الألف سنة الماضية دون أن تزمع مجموعة أوروبية قتل مجموعة أخرى من الأوروبيين. بلد يحارب ضد بلد (كما في «حرب المئة عام»)، أو تحالف بلدان ضد تحالف بلدان أخرى (كما في «حرب الثلاثين عاماً»)، ومواطنو بلد ما يحاربون بعضهم بعضاً (حروب الدين في فرنسا). وحين يصل الأمر إلى قرننا المتبجح بالتقدّم والأنوار، فحدّث ولا حرج.

ولحسن الحظّ ساد السلام بين القوى الأوروبية الرئيسية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. ذلك لا يعني أنّ هذه الأمم تتبادل الحبّ، ولكن لمرّة واحدة على الأقل بدا وكأنّ الغالبية العظمى من الأوروبيين قد عثرت على وسيلة لكره بعضها البعض دون أن تضطرّ إلى تمزيق الأوصال إرباً. هذه المعجزة تأخذ اسم كرة القدم.

وسواء انبثق الأمر من الخرافة أم من سواها، نعرف أنّ الإشارة الأولى إلى لعب كرة القدم في هذه الألفية ترتدّ إلى حادثة حربية. ففي العام ١٠٠٠ أو نحوه احتفل البريطانيون بانتصارهم على قائد عسكري دانمركي قام بغزوهم، ففصلوا رأسه عن جسده، واستخدموا الرأس ككرة قدم.

وقد لا يتعيّن علينا تصديق هذه القصة، ولكننا نعرف أنه قرابة العام ١١٠٠ كانت إنكلترا تحتفل بأيّام «ثلاثاء المرافع» Shrove Tuesdays بإقامة مباريات كرة القدم التي كانت تستقطب بلدات بأكملها. وكانت اللعبة تضمّ ٥٠٠ لاعب في كلّ فريق، والملعب ينبسط على أميال عدّة، والمباراة تستغرق اليوم كله، دونما قواعد ثابتة. وعُرفت هذه اللعبة باسم كرة قدم الدهماء، وكان الأذى الناجم عن هذه الدورات شبه المنظمة يسفر عن العديد من الجرحى، فاضطر إدوارد الثاني إلى حظر اللعبة في سنة ١٣١٤.

كذلك صدرت قرارات منع مماثلة عن إدوارد الثالث، وريشارد الثاني، وهنري الرابع. وعنف هذه الرياضة لم يكن وحده سب انزعاج هؤلاء الملوك، إذْ خشوا أيضاً أن يؤدي الكثير من الإنغماس في

هذه اللعبة إلى إلهاء الناس عن الوقت المخصص للتدرّب على الرماية، وأنّ المملكة بذلك سوف تكون أضعف في استعدادها العسكري لمواجهة الغزو. ولكن في نهاية القرن السابع عشر لم تعد الرماية مهارة ضرورية للجندي، فكان أن حظيت اللعبة بتشجيع شارلز الثاني. ولقد أُدخلت قواعد ثابتة في عام ١٨٠١، وفي عام ١٨٦٣ وُضعت في جامعة كامبرج قواعد اللعبة كما تُعرف في أيامنا هذه، فانتشرت في أرجاء أوروبا وبقية أطراف العالم. ومنذئذٍ تطوّرت لعبة كرة القدم لتصبح اللعبة الأكثر شعبية في التاريخ.

والبلدان اليوم تخوض حروبها في ملاعب كرة القدم، بجنود يرتدون السروال القصير، والمفترض أن هذه لعبة، وأن التسلية هي هدفها. غير أن الذاكرة الخفيّة لتناحرات الماضي تخيّم على كل مباراة، وكلما سُجّل هدف تردّدت أصداء الإنتصارات والهزائم القديمة. هولندا ضد إسبانيا. انكلترا ضد فرنسا. بولندا ضد ألمانيا. وحين تابعت مباريات كأس العالم الأخيرة ورأيت أنصار مختلف المنتخبات وهم يلوّحون بأعلام بلادهم وينشدون الأغنيات الوطنية، أدركت أن الأوروبيين عثروا أخيراً على بديل للحرب. نعم، لست أجهل أمر شغب الملاعب، وأعرف ما وقع من أحداث شغب في فرنسا خلال كأس العالم. ومع ذلك فإن في وسعنا تعداد الضحايا على أصابع اليدين، وأما منذ جيل واحد فقط، فقد كنّا نعدّهم بالملايين(١٣).

ترجمة وتحرير: صبحي حديدي

هوامش المترجم:

(١) لورانس نورفولك Norfolk روائي بريطاني معاصر، حققت روايته الأولى «قاموس ليمبريير» نجاحاً مفاجئاً ومبيعات عالية. والرواية من الطراز ما بعد الحداثي، تدور في إحدى الجزر البريطانية أواخر القرن الثامن عشر، وتسرد حكاية الفتى جون ليمبريير مع مجموعة الأساطير والحكايات الخرافية التي قرأها وصنّفها، ثم أخذت تقع في حياته اليومية على نحو غامض وسحري.

(٢) جوزيف روث Roth (١٨٩٤ - ١٩٣٩) روائي وصحافي وناشر نمساوي، عكست أعماله مذهب الشك ومعارضة النزعة العسكرية والصعود النازي. بين أشهر رواياته «فندق سافوي» و«طيران بلا نهاية».

(٣) جون بارت Barh روائي أمريكي معاصر تركّز أعماله على الطبيعة العشوائية للأعراف والقيَم الإجتماعية، وتسعى إلى «محاكاة شكل الرواية، بواسطة مؤلّف يحاول محاكاة دور المؤلّف» كما يقول في عبارة شهيرة. بين أعماله «الأوبرا العائمة»، «نهاية الدرب» و«ضائع في بيت المسخرة».

(٤) أنطونيا سوزان بيات Byatt روائية وناقدة بريطانية معاصرة، تدور أعمالها حول تأثير الفن على الحياة. أشهر أعمالها «اللعبة»، «العذراء في الحديقة» و«امتلاك».

(٥) وقعت معركة هاسنغز في عام ١٠٦٦، قرب مقاطعة سسيك الحالية. وفي هذه المعركة الفاصلة تمكن وليام الغازي، دوق نورماندي، من هزيمة هارولد ملك إنكلترا.

(٦) هي وثيقة الحقوق التي أجبر النبلاء الإنكليز الملك جون على إقرارها في عام ١٢١٥. وتُعتبر بمثابة ضمان لحقوق الإنسان ضد سلطات الملك.

(٧) «قانون بويل» هو القانون الذي يفترض بأنّ حجم كتلة معطاة من الغاز يتناسب عكساً مع حجم الضغط الناتج. وقد اكتشفه سنة ١٦٦٢ الفيزيائي الإيرلندي روبرت بويل.

(٨) وليام أوكام Ockham، فيلسوف ومنطقي إنكليزي أحيا أسس المدرسة الإسمية. وكان أيضاً كاهناً فرنسيسانياً دافع عن فقر المبشّرين الإنجيليين ضد سلطات البابا يوحنا الثاني والعشرين.

(٩) فيليبو برونيليشي Brunelleschi (١٣٧٧ - ١٤٤٦) معماري إيطالي عاش في عصر *النهضة*. أول وأحد أعظم المعماريين الإيطاليين الذين دشّنوا عصر استخدام المنظور في العمارة.

(١٠) ريتشارد باورز Powers روائي معاصر تتناول أعماله تسارع إيقاع الزمن، وعواقب الحداثة، وانحسار البُعد الإنساني في الحياة المعاصرة. بين أعماله الشهيرة «ثلاثة مزارعين في طريقهم إلى الرقص»، و«معضلة السجين» و«قوز».

(١١) هيلين فندلر Vendler ناقدة أمريكية معاصرة، لعلّها اليوم في طليعة أفضل من يمارسون نقد الشعر في اللغة الإنكليزية. صدر لها مؤخراً كتاب ضخم في التعليق على سونيتات شكسبير.

(١٢) «*الحركة الوثيقية*» Chartism هي المبادئ التي نادى بها بعض الساسة الإنكليز المصلحين في *القرن التاسع عشر*، وهدفت إلى تحسين أوضاع الطبقة العاملة اجتماعياً وسياسياً.

(١٣) بول أوستير Auster روائي أمريكي سافر كثيراً، وأقام بعض الوقت في فرنسا، قبل أن يستقرّ أخيراً في الولايات المتحدة. أعماله تتغذى من السيرة الذاتية والترحال، ومن رواياته «اختراع العزلة»، «موسيقى الصدمة»، «ثلاثية نيويورك»، و«تمبكتو» مؤخراً.

مناقشات

قراءة في الخطاب العربي عن الأزمة

(٢)

ماهر الشريف

في القسم الأول من هذا البحث[١] الذي نشر في مجلة الكرمل، حاولنا أن نتعرف، بالإستناد إلى عدد من الكتابات التي ظهرت خلال عقد التسعينات هذا، على كيفية مقاربة الفكر العربي المعاصر لطبيعة الأزمة الشاملة التي تواجهها المجتمعات العربية، وللأسباب التي تسببت بها، حيث تبيّن لنا أن الخطاب العربي عن هذه الأزمة قد توزع على اتجاهات رئيسة ثلاثة، ركّز الأول منها على الدولة، وركّز الثاني على المجتمع، بينما ركّز الثالث على الفكر والثقافة. وكان من الطبيعي أن تبقى الزاوية التي قارب منها كل اتجاه من هذه الإتجاهات الثلاثة موضوعه هي التي حكمت بحثه عن المخارج والحلول.

غير أنه يُلاحظ، بداية، بأن المفكر العربي، الباحث عن هذه المخارج والحلول، لم يعد في الغالب، واثقاً، كل الثقة، في ضوء الأوضاع العربية السائدة اليوم، من قدرة العرب على تجاوز هذه الأزمة، بل يبدو وكأنه يتعامل مع إمكانية الخروج من هذه الأزمة بوصفها احتمالاً من الاحتمالات، ينبغي العمل مع ذلك، وعلى الرغم من كل الظروف الصعبة، من أجل تأمين غلبته. فالمفكر القومي المخضرم قسطنطين زريق يتساءل في حديثه «إلى الأجيال العربية الطالعة»: «هل ثمة جدوى من العمل في سبيل قضايا يبدو أنها فاشلة حتماً، وهل ثمة بديل ثابت وواضح للإحباط والهروب؟»، إلا أنه لا يجد مفراً، على الرغم من ذلك، من حث المعنيين بالمستقبل العربي على تحري «إمكانات» الأمل الحافز و «احتمالات» العمل المجدي[٢]. أما فهمي جدعان فيعتبر، في كتابه «الطريق إلى المستقبل»، أن الأمل الفسيح والرجاء الواثق «أمران غير مسوّغين بإطلاق»، وذلك لسبب بسيط هو «أن واقع

الأحوال الذي نحيا لا يسوّغ قليلاً أو كثيراً مثل هذا الأمل الفسيح والرجاء الواثق»؛ ومع ذلك، فهو يرى بأن «نداء الواقع» و «قوة الدافع» يفرضان على العرب أن يكونوا «مسكونين بالأمل متحركين بالرجاء»[٣]. غير أن محمد عابد الجابري يتميّز، عن غيره من المفكرين الذين بحثوا، في السنوات الأخيرة، في الأزمة العربية، بدعوته الصريحة، في مراجعته النقدية لـ «المشروع النهضوي العربي»، إلى التخلص من «الإحباط» ومن «أيديولوجية الإحباط»، التي يرى فيها «أيديولوجية التنظير للهزيمة والسقوط»؛ فالمقارنة بين واقع العرب في بداية هذا القرن أو بين حالهم في الخمسينات والستينات، وبين واقعهم اليوم، تبيّن - كما يؤكد - «أن درجات من التقدم تحققت على صعيد العمران والصحة والتعليم والوعي»، وأن ظروفهم الراهنة هي، بكل المقاييس، «أهون وأفضل من ظروف رواد النهضة». وعليه، فالموقف السليم، في نظره، هو الموقف الذي ينظر إلى الأمور «نظرة نسبية تاريخية» ويفكر في العرب من زاوية «الإرادة في التغيير»، وفي «تشييد المستقبل العربي»، لا انطلاقاً من المعطيات التي يتشكل منها الواقع العربي الراهن[٤].

ولكن إذا كان على الإنسان العربي أن يتخلى عن أيديولوجيا الإحباط وأن يبقى متشبثاً بالأمل في إحداث التغيير، فمن هي القوى الفاعلة اليوم على مسرح الأحداث السياسي، والمؤهلة لتحمّل مسؤولية إنجاز هذه المهمة؟.

فالقوى القومية والإشتراكية هي اليوم، بعد أن وصلت مشاريعها التغييرية إلى طريق مسدود، في أزمة، تمثّل مظهراً من مظاهر الأزمة العربية العامة وأزمة السياسة والعمل السياسي على وجه التحديد، ولن يكون في وسعها، قبل أن تقوم بإعادة تكوين نفسها وتجديد برامجها، الإضطلاع بهذه المهمة. وهذا ما يؤكد عليه قسطنطين زريق، الذي يرى أن معظم فئات «الملتزمين» قد تفرقت وتبعثرت بسبب الضغوط الخارجية والتحولات الداخلية، حيث لم يعد الإتجاه القومي، حتى عند المحافظين عليه، «مبعث أمل وطيد بالمستقبل وثقة حازمة بقدرة «الأمة» العربية على الفوز بالتحرير والازدهار والابداع» (وهنا يعترف زريق أنه كان في الماضي يتكلم ويكتب عن «الأمة العربية»، إلا أنه صار الآن يتجنب هذه التسمية لبعدها عن الواقع المعيش، ويؤثر عليها «المجتمع» أو «المجتمعات» العربية، مع اعتقاده بأن هذه المجتمعات تملك من العناصر ما يؤهلها لأن تتحوّل إلى أمة موحّدة ذات قومية شاملة). أما الشيوعيون واليساريون، فهم مثل الوطنيين والقوميين - كما يضيف - في التشتت والضياع، «بل أوغل منهم، حيث تحالفت قوى خارجية وداخلية على محاربتهم وقمعهم»، كما أخطأ الشيوعيون أنفسهم في «ارتباطهم الرسمي بالنظام السوفياتي وإحجامهم عن التوجه القومي أو تباطؤهم في اقتباسه، بالإضافة إلى تفرقهم وانقساماتهم»، وتقلص أيضاً نفوذ غيرهم من اليساريين. ونتيجة «طول المعاناة من هجمات الخارج وعلل الداخل وعجز الحركات القومية واليسارية ازاءها»، كان من الطبيعي - كما يستخلص زريق - أن تأخذ الحركات الأصولية الدينية في النمو، على اعتبار

أنه «ليس مثل المرجعية الدينية ملجأ للعقول المضطربة والنفوس الزائغة يمدها بعقائد مطلقة ثابتة يحررها من عقد البلبلة واليأس»[٥].

ويتوقف سمير أمين في كتابه: «في مواجهة أزمة عصرنا»[٦]، بشكل خاص، عند الأزمة التي يواجهها اليسار العربي، فيعتبر أن تبلّور السمات الجديدة للنظام العالمي قد أدى «إلى تآكل تدريجي لوسائل نضال اليسار التقليدية»، كما ظهرت نقاط ضعف واضحة في النظرية الماركسية، تمثّلت، بوجه خاص، في نقاط ضعف تحليل المادية التاريخية، «وهو تحليل ركّز على الوجه الإقتصادي للمشكلة الإجتماعية على حساب الأوجه الأخرى، وخاصة نظرية السلطة وفعل العوامل الثقافية، ومنها العقائد الدينية».

ومن ناحية أخرى، تجلى القصور في نظرات اليسار في الدور الذي لعبه في إشاعة أوهام «التنمية» في إطار مشروع «بورجوازي وطني يرمي إلى تكملة الإستقلال السياسي بالتحديث المجتمعي والتصنيع الاقتصادي»، وهو ما جعله يتحول إلى «ذيل» لنظم الحكم الوطنية، متنازلاً بذلك عن «موقفه التقليدي كممثل للطبقات الشعبية والمدافع عن مصالحها إزاء الحكم ليصبح جناحاً من النظام نفسه». ويخلص المفكر الماركسي إلى أن هناك علاقة وثيقة بين قصور اليسار في نقده المشروع السوفيتي وبين قصوره الموازي في نقد المشروع البرجوازي الوطني في بلداننا العربية؛ ومصدر هذا القصور هو هو في الحالتين «أي طابع اليسار الذي لم يتجاوز حدود النظرة البورجوازية الوطنية».

كيف يُنظر إلى جماعات الإسلام السياسي اليوم؟

ويتفق الباحثون والمفكرون العرب، عموماً، على أن الأزمة التي تواجهها المجتمعات العربية، والتي تفاقمت كثيراً في السنوات الأخيرة، هي التي هيأت الأرضية الملائمة لبروز الحركات الإسلامية السياسية، بهذا الزخم، على مسرح الأحداث السياسي في العالم العربي، إلا أن كل واحد منهم، ووفقاً للنموذج التحليلي الذي اعتمده، يعطي تفسيره الخاص لهذه الظاهرة ولما تحمله من أبعاد.

فبرهان غليون، الذي يتبنى، في كتابه «المحنة العربية، الدولة ضد الأمة»، نموذجاً تحليلياً قائماً على قاعدة الإنفصال بين الدولة «التحديثية» والمجتمع، يرى بأن ما يميّز الإسلامية السياسية المعاصرة عن الإسلامية الإصلاحية، التي كانت تجعل من اصلاح المجتمع، كدين وأخلاق وتعليم وأدب، محور اهتمامها، هو موقفها من السلطة وإيمانها بأن إصلاح المجتمع يمر عبر إصلاح الدولة، وأن تطبيق الشريعة، كقانون دولة، هو جوهر الإصلاح السياسي. أما «جاذبية» الخطاب الذي تروّجه هذه الإسلامية السياسية المعاصرة فيرجعها الباحث إلى «حقيقة أن استمرار إسناد قيم الحداثة والتجديد والتقدم على مرجعية غربية قد قطعها عن الجسم الكبير للأمة والمجتمع، وجعل منها ما يشبه الاسم التجاري

الخاص ببعض النخبات المتغربة»؛ وبهجومها على هذه الحداثة، تحاول نخبات الأجيال الجديدة، التي حُرمت من المشاركة أو الإندماج في نظام التحديث ولم ترَ منه إلا شروط تحقيقه القمعية، تحاول «أن تنحّي النخبات التقليدية عن مواقع السيطرة»[٧].

غير أن عزيز العظمة، الذي يتبنى نموذجاً تحليلياً قائماً على رفض فكرة الانفصال بين الدولة العربية الحديثة والمجتمع، فهو ـ رغم تحميله هذه الدولة مسؤولية توفير الشروط التي سمحت بتنامي جماعات الإسلام السياسي ـ يرد الأمر ليس إلي «تحديث» أو «حداثة» هذه الدولة، ومرجعيتهما «الغربية»، وإنما إلى ما يسميه بظاهرة «تمشيخ» الدولة الوطنية، التي حاربت هذه الجماعات «أمنياً» ورعتها في «أنظمة الإعلام والتربية»، وكذلك إلى تنامي نفوذ وتأثير «الإسلام النفطي» ولا سيما في ميدان الإعلام والتربية[٨].

أما فهمي جدعان، الذي تندرج مقاربته للأزمة العربية في حقل دراسات تبحث في علل المجتمع على المستوى الحضاري وتتوقف عند التغيّر الذي طرأ على نظام القيم السائد فيه، فيربط بروز الحركة الأصولية الإسلامية بـ «أزمة الآفاق المسدود» التي تواجهها المجتمعات العربية، في ظل غزو «النزعة الذرائعية البرغماتية» جميع مناشط الحياة العربية وقطاعاتها وانتشار حالة «التدافع الشرس غير الرحيم في مفاصل المجتمع والدولة وفي حياة الأفراد»؛ إلا أنه يقرر بأن الحركة الإسلامية السياسية المعاصرة ليست «ردة فعل» بإزاء الاخفاق العربي الشامل بقدر ما هي «تعبير مستمر عن تطلعات قديمة متجددة لاحتياز عالم روحي وأرضي لا تعبث فيه قوى الفساد الضاربة في نشدان الدنيا وجبروتها وغلبتها». أما الأزمة العربية الراهنة، فقد هيأت لهذه الحركة «دواعي القوة والجاذبية ومسوغات الدعوى بأن تكون البديل الطبيعي لتلك القوى (الوطنية والقومية والاشتراكية) التي كانت وراء الإخفاق والهزائم». فهذا الإخفاق العربي هو الذي شجع إذن، في تصوره، الحركات السياسية الإسلامية «على الخطو السريع في طريق العمل الصدامي، وفي الدعوة إلى بديل راديكالي للأوضاع القائمة وللهيمنة الغربية ولقيم الحداثة، يتمثل في الإسلام نفسه»[٩].

ويعتقد محمد عابد الجابري، الذي يقيم نموذجه التحليلي على أساس وجود «انشطار ثقافي» في المجتمعات العربية، أن الإسلام السياسي لا يمثّل ظاهرة جديدة على الحياة العربية، بل هو يرجع إلى محاولة جمال الدين الأفغاني في القرن الماضي توظيف الدين في السياسة. وفي نظره، فإن الجماعات الإسلامية الناشطة اليوم تقوم على قاعدة هذا «الإنشطار العمودي» الذي تعاني منه المجتمعات العربية في الحقل الثقافي، وقوامه وجود ثقافتين مختلفتين ونخبتين متدافعتين، واحدة تتخذ الثقافة الأوروبية المعاصرة مرجعية لها، والأخرى تتمسك بالمرجعية الثقافية العربية الإسلامية[١٠].

وفي الواقع، فإن عودة جماعات الإسلام السياسي منذ النصف الثاني من السبعينات، بزخم كبير، إلى مسرح الأحداث السياسي في العالم العربي ـ بعد أن كانت قد انكفأت على نفسها في زمن المد

القومي والاشتراكي في الخمسينات والستينات ـ كان نتيجة تضافر مجموعة من العوامل السياسية والإقتصادية والإجتماعية والفكرية، التي لا يمكن أن يحيط بها نموذج تحليلي واحد. ومن بين هذه العوامل، التى تتجاهلها المقاربات الثقافوية في الغالب، سيادة الإستبداد وافتقاد الحريات، وتعثر مشاريع التنمية، وتنامي الإستقطاب الإجتماعي، وانتشار الفساد، وتوسع مساحات الفقر وتفاقم البطالة وتراجع فرص العمل، ولا سيما بين صفوف الشباب والخريجين الجدد وبين المهاجرين الريفيين إلى المدن، وتنامي الشعور بالإحباط خصوصاً فى ظل أزمة الأيديولوجيات التغييرية القومية والإشتراكية. ومهما يكن، لا بدّ من القول، تعقيباً على الأفكار التي عرضناها أعلاه، إن الإسلام السياسي المعاصر، الذي برز في مطلع ثلاثينات هذا القرن مع تشكّل جماعة الإخوان المسلمين، لا يمثّل أبداً، وخلافاً لما يراه محمد عابد الجابري، امتداداً لتيار الإصلاح الديني الذي أطلقه الأفغاني فى النصف الثاني من القرن الماضى، وواصله، من بعده، الإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا في المرحلة الأولى من حياته التى ظل فيها متأثراً بأفكار أستاذه الإمام، بل يعبّر ـ أي هذا الإسلام السياسى المعاصر ـ في منطلقاته وتوجهاته وأهدافه عن قطيعة مع تيار الإصلاح الديني. صحيح أن «السيد» جمال الدين قد أراد توظيف الدين فى السياسة ـ وهو التوجه الذي تخلى عنه عبده فيما بعد ـ، إلا أن عملية التوظيف هذه اضطلع بها مصلح أعاد وصل العلاقة التي كانت قد انقطعت بين الإسلام والفلسفة، وأعلى من شأن العقل، وتبنى مبدأ تأويل النص الديني بما ينسجم مع المصلحة ومع طبيعة العصر، وانفتح على الثقافة الإنسانية وأفكار التنوير الأوروبى، وأقر بشرعية الاختلاف؛ أي أنه التزم منهجاً مختلفاً كلياً عن المنهج الذي تتبناه جماعات الإسلام السياسي، أو، بالأحرى، معظمها. ولأن هذه الجماعات قد قطعت مع كل التراث العقلاني والمنفتح الذي راكمه الإصلاح الديني خلال حضوره القصير كتيار على ساحة الفكر والفعل العربيين، يصبح من الصعب قبول الرأي الذي عرضه فهمى جدعان والزاعم بأن جماعات الإسلام السياسي جاءت لتعبّر اليوم عن «تطلعات قديمة متجددة لاحتياز عالم روحي وأرضى لا تعبث فيه قوى الفساد الضاربة في نشدان الدنيا»! فهذه الجماعات لا تروم، في الواقع، سوى الوصول إلى السلطة، وهي مستعدة من أجل ذلك، وكما بيّنت التجربة، أن تلجأ إلى أساليب غريبة كلياً عن المسحة الروحانية الأخلاقية التي أراد جدعان أن يضفيها عليها. ومع أن قطاعاً واسعاً من جمهور هذه الجماعات يتكوّن بصفة خاصة من الشباب المدينيين «المثاليين» الذين «يشعرون بالاغتراب ليس فقط بسبب ضآلة وسائلهم المعيشية، بل أيضاً بسبب الصور الصارخة من الفساد والتحلل المنتشرة حولهم بفعل رأسمالية تابعة طفيلية»[11]، إلا أن الزعم بأن جماعات الإسلام السياسى قد ظهرت بوصفها تعبيراً عن رفض نظام الدولة «التحديثي» و«تغرّب» النخب وتشرّب المجتمع بالقيّم «الأجنبية»، لا يستقيم مع حقيقة اعتماد هذه الجماعات نفسها على قوالب أيديولوجية كونية حداثية، ولا مع واقع أنه «لو نزعنا عن الخطاب الإسلامي

السياسي جهازه الرمزي التراثي السلفي ويوتوبيا السلف التي يستلهمها لألفيناه القرين الأيديولوجي لكل الحركات الشعبوية... ولرأينا فيه قرين حركات قومية يمينية شتى، وخصوصاً الحركات القومية المحاصرة والطرفية»[١٢]. وإذا كان الطابع الإستبدادي للدولة، وفشلها في ميدان التنمية وتعمق تبعيتها للخارج، قد أدى إلى بروز الإحتجاج داخل المجتمع على سياساتها، فمن الواضح بأن هذا الإحتجاج لا يقتصر اليوم، وخلافاً لما يوحي به برهان غليون، على الحركات والجماعات الإسلامية بل يتعداها ليشمل منظمات وهيئات اجتماعية ومهنية وأحزاباً علمانية، تندرج ضمن ما يسمى بـ «المجتمع المدني»، وتعبّر، رغم صعوبة ظروفها وضآلة امكاناتها، عن احتجاجها على الدولة في الفضاء السياسي الديمقراطي، داعيةً إلى مواصلة مشروع الحداثة وتعميقه في اتجاه تعزيز العقلانية وضمان الحريات واحترام حقوق المواطنين وفصل الدين عن الدولة. وهذا النوع من الإحتجاج لا يمس الدولة في حدّ ذاتها، وإنما يوجّه ضد احتكار فئات معينة للحيز السياسي، وبحيث يساهم إنهاء هذا الاحتكار في إعادة الاعتبار للسياسة وتنشيط العمل السياسي[١٣].

ومهما يكن، وبغض النظر عن التباين الظاهر في الموقف من العوامل التي ساعدت على تنامي حجم ودور جماعات الإسلام السياسي، يظهر، بين الباحثين والمفكرين العرب، ما يشبه الإجماع على أن هذه الجماعات لا تقدم حلولاً واقعية للأزمة العامة التي تواجهها المجتمعات العربية.

فبرهان غليون، الذي يقدّر بأن ظهور هذه الجماعات قد ساهم في تنشيط الحياة السياسية العربية (علماً بأن الواقع يبيّن - إذا ما استثنينا الدينامية السياسية التي يولّدها نشاط بعض القوى الإسلامية المشاركة في الكفاح ضد الاحتلال - أن أزمة السياسة العربية قد تفاقمت بظهورها)، يعتقد، مع ذلك، أنه من المبكر الحكم على مستقبل تيار الأصولية الإسلامية، وعلى ما إذا كان قادراً على التحول إلى «عقيدة جماهيرية مهيمنة»، على اعتبار أنه ما يزال أمامه عقبات كثيرة يلزمه تجاوزها بصورة إيجابية، في مقدمها «النجاح فى بلْورة مفهوم الديمقراطية الإسلامية، وصوغ استراتيجيات مقنعة وناجعة للتنمية، وإبداع سياسات عقلانية أو واقعية، إقليمية عربية ودولية، تأخذ بالإعتبار ميزان القوى وتتعامل معه من منطق الإستراتيجية العالمية»[١٤]. بينما يرى هشام شرابي، الذي يربط في كتابه «النظام الأبوي وإشكالية التخلف العربي» ظاهرة التخلف باستمرار سيادة «النظام الأبوي» في المجتمعات العربية، أن الأصولية الإسلامية لن تقوى على توفير علاج ناجع للفوضى التي تتحكم بالمجتمعات العربية «الأبوية»، وذلك لأنها «مثالية»، ستكون حلولها بالضرورة «سلطوية ومرتكزة إلى عقيدة وسبل جبرية مطلقة». وهي وإن بدت على أنها قوة «محرّرة»، إلا أنها «في صميمها قمعية حتماً»، وستلجأ إلى «فرض نظام أبوي سلطوي يقوم على أيديولوجيا غيبية دينية»، جازماً بأنه متى تسلم الأصوليون زمام السلطة، فإنه سوف «تُستثنى أية إمكانية لقيام أي نوع من النقاش أو الحوار الديمقراطي»[١٥]. وتنبع أهمية هذا الموقف، الذي توصّل إليه

شرابي، من حقيقة كون المفكر الفلسطيني قد اعتقد في وقت من الأوقات ـ كما يذكر في مقدمة كتابه ـ أن الثورة الأصولية قد تؤدي، عند انفجارها، إلى الإطاحة بالبنية الأبوية القائمة وتساهم، بتفكيكها بنى «المجتمع الأبوي المستحدث» في تحقيق امكانات الحداثة، إلا أنه أدرك سريعاً أن هذه الإمكانية لا أساس لها حيث من المرجّح أن «يبقى جوهر المجتمع على ما هو عليه، ولا يتغيّر إلا المظهر واللغة»(١٦)، بل من الممكن أن يؤدي انتصار الأصولية إلى إحداث تحوّل معاكس يتمثل في «العودة إلى الأبوية التقليدية»(١٧).

وكما يؤكد حكيم بن حمودة فإن الجماعات الإسلامية، المنخرطة في السجال السياسي، تحوّلت اليوم إلى حركات سياسية خالصة، بحيث صار من المشروع مساءلتها عن برامجها وعن قدرة مقترحاتها على تقديم حلول مقنعة للأزمة التي تواجهها المجتمعات العربية؛ فهذه الجماعات تبدو قوة احتجاج سلبية من دون أن تكون قادرة على بلورة مشروع مجتمعي بديل. ويتفق سمير أمين مع هذا الرأي، فيعتبر أن حركات الإسلام السياسي، تجسّد اليوم اتجاه رفض سلبي «لا يقدم بديلاً إيجابياً على مستوى تحديات العالمية»، حيث يقوم المشروع الذي تتبناه «على ثلاثة أعمدة، هي أولاً: إلغاء الديمقراطية، التي لم تتجاوز إلى الآن [في البلدان العربية] حدود الديمقراطية الليبرالية المزعومة المقصرة والمرتبطة بالكومبرادورية الفاسدة، وثانياً: إحلال خطاب أيديولوجي شمولي محلها [ينتهي إلى] خضوع شكلي لطقوس «دينية» لا غير، وثالثاً: قبول الإنفتاح الكومبرادوري الشامل على الصعيد الاقتصادي»(١٨).

غير أن سيادة ما يشبه الإجماع على أن جماعات الإسلام السياسي لا تملك حلولاً واقعية للأزمة لا يعني وجود اتفاق بين هؤلاء الباحثين والمفكرين، حول كيفية التعامل مع هذه الجماعات التي دخلت، غالباً، في مواجهة مفتوحة مع الدولة، دفعت هذه الأخيرة، في بعض الحالات، إلى اللجوء إلى أقسى وسائل القمع للرد على تنامي دور ونفوذ الجماعات الإسلامية.

فهناك من يرى أن المصلحة العربية تقتضي وضع حد للمواجهة المفتوحة الدائرة بين هذه الجماعات والدولة من خلال إخراج الدين من حالة «الأزمة» واسترداد «حالة اليسر والرحمة»، التي تميّزه عادة، وكذلك من خلال العمل على تبديل «سحنة» الدولة العربية لتصبح دولة حديثة حقاً «تأتمر بقيم الحرية والعدالة والمساواة والقانون»، والتعويل، بعد ذلك، على «الإرادة الحرة للأغلبية التمثيلية» في تحديد الإختيار التاريخي المسؤول للصيغة الدينية ـ السياسية للمجتمع أو الأمة»(١٩). وفي المقابل، فإن هناك من يشدّد على ضرورة رفض التعامل والحوار مع هذه الجماعات، وذلك بغض النظر عن الإختلافات القائمة بينها، معتبراً أن التطرف والإعتدال، في إطار الأصولية، يلتقيان في سياقاتهما الثقافية والإجتماعية، وهما «يتضافران كتناغم آلات الأوركسترا الواحدة»، كما أن بين «السياسيين» من الإسلاميين وبين «الحركيين» منهم رابطاً أساسياً، هو هدف إقامة سلطة إسلامية، وبرنامج

إجتماعي مشترك[٢٠]. بينما هناك من يرى في «النخبة العلمانية» طرفاً مشاركاً في تحمّل مسؤولية تأجيج «النزاع الأهلي» الذي تشهده المجتمعات العربية حالياً، مقدّراً أن الأصولية الإسلامية قد وجدت أخيراً جوابها في «أصولية معادية للإسلام»، صارت تشكل قاعدة للتجمع والالتقاء بين أطراف نخبة حديثة تتشكل من «الشيوعيين والقوميين والليبراليين»، وتمثّل «أقلية سياسية واجتماعية مهددة وخائفة»، تلجأ إلى المصادقة على منطق «العنف والقمع الشامل» الذي تمارسه السلطة تجاه الإسلاميين، فتضحي، بعملها هذا، بشرعية الحداثة ذاتها وتساهم في تدمير مصداقية الديمقراطية[٢١].
ويعبّر سمير أمين عن موقف متميّز تجاه هذا الموضوع؛ فهو، إذ ينطلق من أن التعارض بين نظم الحكم «الكومبرادورية» وبين الحركة الإسلامية هو في الواقع «تعارض جزئي خفيف، لا يعدو أن يكون سباقاً على الحكم دون نية في تغيير جوهر السياسة المتبعة»، يرى أن تحالف اليسار العربي مع أنظمة الحكم، أو مع المعارضة الإسلامية، لن يكون له سوى نتيجة واحدة، وهي تأجيل إعادة تكوين هذا اليسار وعرقلة عملية بناء القوى الشعبية القادرة على الإضطلاع بمهمات التغيير. ففي نظر المفكر الماركسي، سيؤدي تحالف اليسار مع نُظم الحكم القائمة إلى إضعاف مصداقيته في وقت تبدو فيه هذه النظم نفسها «غير قادرة على، ولا راغبة في «تصفية» الإسلام السياسي، بل تنوي «استيعابه» من خلال المزايدة الخطابية على الأرضية نفسها، والتنازلات التي تفتح أبواب الحكم للرجعية باسم الدين». أما بخصوص احتمال تحالف اليسار مع جماعات الإسلام السياسي، فإن سمير أمين، إذ لا ينفي حقيقة أن الإسلام السياسي هو غير متجانس، بل ينقسم إلى جناح «يميني سافر كومبرادوري الطابع مدعوم من نُظم الخليج» وجناح ««يساري» يعبئ في صفوفه شباباً ثائراً»، فهو لا يرى تناقضاً موضوعياً حقيقياً بين هذين التيارين، بل «تقسيماً للعمل بينهما، ولو دون وعي من قبل الشباب الثائر.. فالأيديولوجيا هي هي لدى الطرفين، أي إلغاء الديمقراطية وإقامة نظام شمولي باسم الدين والإنفتاح الإقتصادي الرخيص»[٢٢].

أين تكمن الطريق إلى المستقبل؟

ولكن إذا لم تكن جماعات الإسلام السياسي مهيأة للعب دور «المنقذ»، وإذا كانت برامج ومشاريع القوميين والاشتراكيين التغييرية قد وصلت إلى طريق مسدود، فأين تكمن، إذن، الطريق إلى مستقبل عربي أفضل؟.
في الإجابة عن هذا السؤال، من الممكن أن نرصد، ووفقاً للنماذج التحليلية التي اعتُمدت لدى تحديد طبيعة الأزمة وأسبابها، طرقاً عديدة مقترحة، لتجاوز هذه الأزمة، كطريق النهوض الحضاري، وطريق إنهاء القطيعة بين الدولة والمجتمع، وطريق القضاء على «النظام الأبوي»، وطريق تكريس

العلمانية وفصل الدين عن الدولة، وطريق إعادة بناء اليسار وإحياء مشروعه التغييري. ورغم تعدد هذه الطرق، إلا أنه يُلاحظ عموماً، في الكتابات الفكرية العربية التي تصدت في السنوات الأخيرة لمسألة الخروج من الأزمة، توجّه للعودة إلى مفهوم الإصلاح، والتخلي تالياً عن مفهوم الثورة، ودعوة إلى إعادة النظر في الموقف من السلطة، والتعامل مع عملية التغيير بوصفها عملية طويلة النفس، ستمر حتماً بمراحل متعددة قبل أن تصل إلى غاياتها. كما يُلاحظ بروز تركيز خاص على الديمقراطية، بوصفها أحد أبرز «مفاتيح» حل مشكلات الواقع العربي، ومحاولات للبحث عن طرق ومضامين جديدة للوحدة، وتأكيد على الدور الرئيسي الذي يمكن للمثقفين العرب الاضطلاع به، راهناً، ضمن المساعي المبذولة للخروج من الأزمة.

فقسطنطين زريق، الذي أخذ على العرب عدم وعيهم حقيقة أن الوطنية والقومية ترتبان عليهم، إلى جانب نيل الاستقلال وإنشاء الدولة الوطنية، «إقامة الحكم الصالح ورفع مستوى الجماهير» - وهذا الهدف المزدوج هو في صميمه «هدف أخلاقي» - ، يرى بأن طريق العرب للخروج من الأزمة يمر عبر «تنمية القدرة الذاتية العربية ومضمونها الحضاري»، وهو ما يتطلب تغيّراً أساسياً وجذرياً، في المجتمعات العربية، على مستوى الفكر والسلوك. فالعرب لن ينجحوا، في تقديره، في تجميع أسباب التحرر والتقدم، إلا بالاستناد إلى قدرتين أساسيتين مترابطتين هما: العقلانية، التي ترتكز إلى الموضوعية والخضوع للنقد، والخلقية، التي تقوم على مبدأ أولي هو الإهتمام بالآخر فوق وقبل الإهتمام بالذات[٢٣]. أما الوسيلة الرئيسة لإنماء العقلانية الخلقية فهي التربية الإصلاحية، التي تتعدى المدرسة ولا تقتصر على مرحلة محدودة من مراحل الحياة. وفي نظر المفكر القومي، فإن الإصلاح «الذي يؤكد على العنصر الإنساني وأهمية الدور الذي يؤديه الفرد» لا ينتظر قيام حكومات ومؤسسات «صالحة»، ولا يصلح عذراً لتباطؤ الأفراد المؤهلين، أو الجماعات المؤهلة، للقيام بمسؤوليتهم فيه، إذ هو «مفتوح لكل إنسان مؤهل، حتى لو اقتصر على إصلاح نفسه»[٢٤]. ومن هذا المنطلق لا يعود العمل «التحرري التحضري» في حاجة إلى انتظار «اكتمال خطة معينة» أو انتظار «أن يفوز بالسلطة فريق أو حزب أو قائد أعلى للقيام بالواجب»؛ فواجب كل مواطن يكون «في متناول يده أينما يكون»، ويكفيه أن «يظل ثابتاً في خندقه، مكافحاً أشكال الفساد الساري فيه وفي غيره، وعاملاً في تحرير نفسه ومن يستطيع من أبناء مجتمعه»[٢٥].

ويتفق فهمي جدعان مع قسطنطين زريق على إبراز أهمية الجانب الأخلاقي، فيرى أن كل القرائن تشير إلى أن «السياسي»، برغم أهميته القصوى، قد «جار جوراً عظيماً على الإجتماعي والأخلاقي حتى كاد أن يغيّبهما تماماً»، مؤكداً بأن الفعل المطلوب اليوم ليس هو «الفعل السياسي السوي وحده»، وإنما هو أيضاً، وربما قبل ذلك، «الفعل الاجتماعي والأخلاقي» وأن الفعل، في هذا الاتجاه، ليس منوطاً بالإرادة الفردية فحسب، وإنما أيضاً بإرادة الدولة «النزيهة» التي «تستمد سلطتها من

الإرادة الحرة لمواطنيها » وتدير شؤون رعيتها «وفقاً لمبادىء العدالة والحرية والكرامة»؛ وعندما يعي العرب دلالة هذه القيم يكونون قد وضعوا أقدامهم على «الطريق السوية»[٢٦].

وفي الواقع، فإن الدعوة إلى انتهاج طريق «الإصلاح الأخلاقي» ليست جديدة، بل هي ترجع إلى عقود عديدة ماضية، حتى أن نهضوياً مثل أمين الريحاني كان قد طرح، منذ نهاية عشرينات هذا القرن، في دعوته إلى «إصلاح الأمة» (١٩٢٨)، أفكاراً مماثلة للأفكار التي يتبناها قسطنطين زريق اليوم، معتبراً - أي الريحاني - أن الثورة الأدبية يجب أن تسبق الثورة السياسية، وأن الثورة الأخلاقية والروحية ينبغي أن تتحقق قبل الثورة الإجتماعية، وان المصلح الحقيقي هو الذي يصلح نفسه أولاً، وأن العلم لن يفيد ما لم يرتبط بالتربية الحقة والتهذيب الراقي. وعليه، يصبح من المشروع أن نتساءل: لماذا لم يتحقق إلى الآن مثل هذا الإصلاح الأخلاقي؟ هل يعود ذلك إلى أن السياسي قد جار على الأخلاقي وغيّبه، كما يظن فهمي جدعان؟ أم أن عطب منظومة القيم الأخلاقية قد تعمّق بفعل تفاقم أزمة السياسة والعمل السياسي في بلداننا؟.

أما ممثلو الاتجاه الذي ينطلق من فكرة القطيعة القائمة بين الدولة والمجتمع، فيرون المخرج في إنهاء هذه القطيعة، حيث يعتبر برهان غليون أنه لا يمكن لمسار التحديث والإندراج في الحضارة أن يستقر وينطلق إلا عندما تنجح المجتمعات العربية في السيطرة الحقيقية على الدولة، أي في القضاء على «الطابع الإستلابي» لها وتطوير وظيفتها «كأداة شرعية، من جهة، وعاملة على تجسيد وتنظيم الإرادة الجماعية، من جهة ثانية»، وهو ما لن يتحقق، في تقديره، إلا بعد «منع احتكار السلطة والثروة، المادية والثقافية»، من قبل فئة أو فريق أو طائفة اجتماعية، وبناء النظام الذي يتيح «أكثر ما يمكن من الحراك الإجتماعي وتداول السلطة الاقتصادية والسياسية والرمزية»، وما ينجم عن ذلك من آثار على مستوى تحقيق المشاركة الشعبية وضمان تكافؤ الفرص بين أفراد الأمة[٢٧]. ويرى خلدون حسن النقيب، من جانبه، أن الخيار الحقيقي، كخطوة أولى، لا يكمن في تقوية الدولة أو إضعافها بقدر ما يكمن في «منعها من التحول إلى شريك في استباحة الإمبريالية مصالح السكان وموارد المجتمع»، داعياً إلى العودة إلى الجماعة وأساليب التعبير «الجمعية» على حساب تدخل الدولة المركزية وتقنينها الهائل لوسائل التعبير الثقافي[٢٨].

وإذا كان النجاح في إقامة دول ديمقراطية يمثّل أحد أبرز التحديات المطروحة على العرب في الألفية الثالثة - وهو ما سنتطرق إليه بالتفصيل لاحقاً -، إلا أنه لا بدّ من التنبّه إلى مخاطر المساعي الرامية، بحجة تفعيل دور المجتمع، إلى إضعاف دور الدولة في بلداننا والإنتقاص من سيادتها وتحريرها من بعض وظائفها، ولا سيما في ميدان التنمية والضبط الإجتماعي.

بينما يوكد هشام شرابي، والذي يرى المخرج في القضاء على «الأبوية» بوصفها سمة المجتمعات المتخلفة، أن التغلب على النظام الأبوي المستحدث، واستبداله بمجتمع حديث يمران عبر تغيير جذري

لن يحصل «بضربة عصا سحرية»، بل يتحقق عبر مراحل، معتبراً أن الثورة «الحقيقية»، في العصر الجديد، هي «ثورة النفس الطويل»، وأن ربط التحرر بعملية الإستيلاء على السلطة، عبر الثورة «التقليدية»، لم يعد ضرورياً، وذلك لأن السلطة «لا تنوجد في أشكالها المرئية والتقليدية فحسب، بل إنها قائمة ضمناً ومنتشرة في شبكة علاقات تمحّي فيها الفاعلية الذاتية، وتتجسد في أنماط فكرية وممارسات اجتماعية محددة». ومن هذا المنظور، لا يعود التحرير، أي «التحول الديمقراطي»، عملية تحدث دفعة واحدة، بل يكون محصلة سياق طويل من التبدل والتغيير في مجالات ثلاثة: في البنية التحتية المادية، وفي المؤسسات الاجتماعية، ولا سيما في تركيب الأسرة الأبوية، وفي الممارسة السياسية[٢٩]. ويشدّد شرابي على ضرورة العمل من أجل تغيير العلاقة بين الدولة ومواطنيها «من علاقة ترتكز إلى القمع إلى علاقة تنهض على الشرع والقانون»، معتبراً أن تبني مضامين قانونية تنبذ العنف، وتطمح إلى إجراء حوار سياسي مع السلطة، هو «الوسيلة الفعالة في هذه المرحلة للحدّ من استبداد السلطة وأنسنة العلاقات الإجتماعية، وضمان الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان، وعلى رأسها قضية تحرير المرأة». وأن هذا يمكن أن يتحقق عبر تبني أسلوب «العصيان المدني» بالإستناد إلى أشكال عدة من التنظيم القائم على الأفراد المستقلين والنقابات والأحزاب السياسية. ويولي المفكر الفلسطيني، في هذا السياق، أهمية خاصة للدور الذي يمكن أن تضطلع به الحركة النسائية في النضال ضد «النظام الأبوي المستحدث»، بوصفها «الأكثر ثورية من حيث الطاقة الكامنة فيها» بين منظمات المجتمع المدني، مع تقديره، في الوقت نفسه، بأن تحرير طاقات المرأة العربية «لا يمكن تصورّه ما لم يتغيّر وعي الرجال جذرياً حول قضية المرأة»[٣٠].

ويبدو أن شرابي، الذي يذهب إلى حد توقع أن تكون الحركة النسائية «الفتيل» الذي يشعل المجتمع «الأبوي المستحدث»، يُحل التمنيات محل وقائع الحياة العنيدة، والتي تبيّن بأن الدور الذي اضطلعت به الحركة النسائية العربية في النصف الأول من هذا القرن، في إطار النضال من أجل الإستقلال ومن أجل تمتعها بحقوقها وحرياتها، قد تراجع كثيراً اليوم، بل يمكن القول إن وعي المرأة العربية بقضيتها بات أضعف حالياً مما كان عليه في الستينات والسبعينات، وذلك على الرغم من الزيادة التي طرأت على عدد المنظمات المهتمة بقضايا المرأة. وفي ظني، فإن هذا التراجع، على مستوى الوعي والفاعلية، يرجع، هو أيضاً، الى تفاقم أزمة السياسة والعمل السياسي العربيين، وما يرافقها من توجّه إلى إبعاد المنظمات والجمعيات النسائية عن حقل السياسة.

وبخصوص القضية ذاتها، يرى عزيز العظمة أن الإحجام عن دفع القضية النسائية إلى منتهاها المطلوب، وتأجيل تعديل قوانين الأحوال الشخصية بوجه خاص، كان وما زال عنصراً بالغ الأهمية في ضرب عملية الحداثة، معتبراً بأن «همود» التحديثيين العرب في ما يختص بإحياء المجتمع، وإحياء نصفه، كان من الأمور التي ساهمت في إيجاد خلاء فكري ملأته الدعوات النكوصية. ومن هنا فإن

أي نهوض بالمجتمعات العربية يجب أن يستند إلى نهوض اجتماعي شامل تشكّل قضية المرأة ركناً أساسياً فيه[٣١]. وهذا لن يكون ممكناً، في تصوره، إلا على قاعدة الإستمرار فيما استقرت عليه الحياة العربية العامة من «انفصال فعلي» بين الدولة والدين وبين القانون والدين وبين الثقافة والدين، ورفض كل أشكال المساومة على «علمانية» الحياة العربية، التي باتت، بالرغم «من عدم اكتمالها» واقعاً تاريخياً «لا انفكاك عنه»، خصوصاً بعد أن «اندرج العرب، طوعاً أو قسراً في العالمية»، وأصبحوا «جزءاً من مشروع تاريخي كوني يتجاوز حدود الغرب». فالحداثة قد توطدت لدى العرب، كما يرى، وتأصلت في مجالات الفكر والمؤسسات والأيديولوجيا وقطاعات بالغة الأهمية من المجتمع، بحيث لم يعد هناك ما يبرر محاولات إدغام المستقبل في الماضي، أو محاولة ترجمة مبادىء سياسية ليبرالية معاصرة إلى لغة تنتمي إلى سياق تاريخي تام الإختلاف، كما لم يعد هناك مبرر للمحاولات الرامية إلى تمرير الحداثة «بلغة أخرى تراثية إسلامية»، كمحاولة «ترجمة الديمقراطية بالشورى»، والتي لا مآل لها «إلا تغليب الرمز الإسلامي على واقع الممارسة الديمقراطية»[٣٢].

وكما سبقت الإشارة في القسم الأول من هذا البحث، فإن العظمة يغالي في تقدير الشوط الذي قطعته مجتمعاتنا على طريق حداثة لم تفلح تماماً في زرع وترسيخ مكتسباتها، وفي مقدمها العلمانية ـ بمفهومها الواسع، الذي لا يقتصر على مبدأ فصل الدين عن الدولة واعتبار الشعب مصدر السلطة، بل يشتمل على مبادىء أخرى مهمة مثل ضمان حرية التفكير واستقلالية الإرادة والإقرار بشرعية الاختلاف... الخ ـ، والتي لم تعانِ من حصار الدولة الوطنية ومن رفض القوى والمؤسسات التقليدية فحسب، بل عانت كذلك من التباس علاقة العلمانيين العرب أنفسهم بها ومن قصور نظرتهم إليها، الأمر الذي يجعل من تجاوز ذلك الإلتباس وذاك القصور مدخلاً للسعي من أجل أن تكون هذه العلمانية، بالفعل، واقعاً لا انفكاك عنه.

ومهما يكن، فقد كان المفكر التونسي هشام جعيط قد أشار، منذ مطلع الثمانينات، إلى أن المجتمع العربي تطوّر في اتجاه العلمانية بـ «خطوات عملاقة»، وإن «غير متكافئة»، إلا أنه لاحظ، وخلافاً لعزيز العظمة، أن قضية هيمنة الدين على الدولة وعلى المؤسسات القضائية والأخلاق الاجتماعية، بقيت، مع ذلك، قضية مطروحة، ولا سيما في ظل وجود تقاليد ارتبطت بالدين وهي «توثق الإنسان وتشلّ كل اندفاع له إلى حياة حرة»[٣٣]. ومن هنا فهو اعتبر أن «المهمة العاجلة» تتمثل في تخليص المجتمع من سيطرة الدين، أو بالأحرى من «المحتوى المؤسساتي الإسلامي المرتبط بعصر مضى»، وتحديد علمانية «جديدة في أسلوبها» و «غير معادية للإسلام»، تقوم على قاعدة الفصل الجذري بين التشريع الديني، من جهة، والمؤسسات الإجتماعية والقانون والأخلاقية الممارسة، من جهة ثانية، مع الإعتراف «بالعلاقة الجوهرية بين الدولة وبعض عناصر السلوك الأخلاقي والإجتماعي وبنية الشخصية الجماعية والعقيدة الإسلامية»[٣٤]. واندرج موقف جعيط هذا من علاقة الدين

بالدولة والتشريع في إطار موقفه العام من الحداثة، إذ أكد المفكر التونسي ضرورة غرس الحداثة في مجتمعنا «دون أن نفقده تقاليده العربية الإسلامية»، داعياً إلى تجاوز المفاضلة بين الإسلام والتغريب، وبين التقليد والحداثة، على اعتبار أن الحداثة أصبحت، هي ذاتها، «مغتربة بالنسبة لوطنها الأصلي وتمادت تنتشر على الصعيد العالمي». وعليه، يصبح من واجب العرب أن يسعوا إلى «إدراك الحداثة في بعدها العالمي وإدماجها وامتلاكها لمصلحتـ [هم]»، وأن يسهموا في إثرائها والتعبير عنها بلغة خصوصيتهم[٣٥].

وإذ ينطلق سمير أمين من أن المرحلة الراهنة، التي تجتازها بلداننا العربية، ليست مرحلة «المنافسة من أجل الإستيلاء على الحكم»، وذلك في غياب قوة اجتماعية شعبية تستطيع «أن تفرض نفسها على القوى الأخرى الداخلية سواء كانت تتجلى في نظم الحكم أم في بديل الإسلام السياسي وهما وجهان للعملة نفسها»، فهو يرى أن الخطوة الأولى على طريق الخروج من الأزمة، تتمثّل في العمل على إعادة تكوين اليسار العربي وبناء القوى الشعبية، وذلك في إطار عمل طويل النفس يطاول مستويات عدة «من تحديد الأسس الفكرية، وسمات المشروع المجتمعي المطروح كهدف تاريخي، وتحديد المراحل الإستراتيجية للتقدم في الاتجاه المرغوب... والقوى الاجتماعية التي لها مصلحة في إنجاز المشروع والقوى المعادية له، ثم أخيراً بناء قواعد العمل المناسبة»[٣٦]. وعند تحديده سمات هذا المشروع المجتمعي المستقبلي، الذي لا يمكن أن يحمل سوى اسم «الإشتراكية»، ينطلق أمين من حقيقة أن الرأسمالية قد أنتجت عالمية، «مبتورة ومشوهة»، لكن رفضها سيعني «الخروج من التاريخ»، بحيث تصبح الإمكانية الوحيدة القائمة هي العمل على بلورة مشروع يعمل على تكملة ما بدأت الرأسمالية في تحقيقه في أفق الوصول إلى تجاوزها، مع تركيز النقد بوجه خاص، من زاوية مستقبلية، على مظهرين رئيسين من مظاهرها هما الإستلاب السلعي والإستقطاب العالمي، بحيث تقام مبادئ المشروع الاشتراكي المستقبلي وقيمه «على ما حققته الرأسمالية ليس في المجال المادي فقط، بل أيضاً في المجالات الأخرى، التي تشمل مفاهيم حديثة مثل مفهوم الحرية الفردية والديمقراطية السياسية» مع السعي، في الوقت نفسه، إلى تطوير هذه المفاهيم وإعطائها «مضمونات أغنى وأقوى وأشمل»[٣٧].

هل تشكّل الديمقراطية مفتاحاً لحل مشكلات الواقع العربي؟

وفي الواقع، فإن الباحثين والمفكرين العرب، الذين تصدوا للبحث عن سبل الخروج من الأزمة العامة التي تواجهها المجتمعات العربية، يتفقون على إبراز أهمية الديمقراطية، ويجمعون تقريباً على تلمس التحولات الديمقراطية التي صارت تشهدها، في السنوات الأخيرة، بعض هذه المجتمعات

العربية. إلا أنهم يتباينون فيما بينهم عند تقييم افاق هذه التحولات ومستقبلها والمعوقات التي تقف في وجهها، كما يختلفون حول «طبيعة» الديمقراطية المطلوبة، وما إذا كان عليها أن تتسم بسمات «عربية» خاصة أم لا، وما إذا كان عليها أن تكون «انتقائية» أم «شاملة».

يتوقف برهان غليون عند ظاهرة بروز مطالب الديمقراطية وقضاياها في المجتمعات العربية في السنوات الأخيرة، لكنه يلحظ أن التوجه الديمقراطي لا يزال «هشاً جداً» لسببين: الأول هو أن الديمقراطية «لا تزال شكلية جداً» ومطابقة، في معظم الأحيان، مفهوم الليبرالية الاقتصادية المنفلتة، بل إنها تبدو بمثابة تكيّف مع الظروف الاقتصادية العالمية الجديدة وبالتالي «مفروضة من الخارج»، والثاني هو أن الشروط الموضوعية، المادية والتنظيمية والعقائدية، تجعل المسار الديمقراطي صعباً ومليئاً بالمخاطر[٣٨]. وكان خلدون حسن النقيب قد اعتبر منذ مطلع التسعينات، في كتابه عن «الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر»، أن «الأزمة البنائية المزمنة» التي تواجهها هذه الدولة، في مرحلة من مراحل تطورها، تولّد تحوّلاً نحو الديمقراطية، إلا أنه قدّر، وبالاستناد إلى تجربة الدولة الناصرية، أن هذا التحوّل، الذي جرى في عهد الرئيس الراحل أنور السادات لم ينقل مصر من «التسلطية الناصرية» إلى «الديمقراطية الإنفتاحية»، وإنما نقلها إلى «نموذج فرعي آخر» من «التسلطية» يُطلق عليه اسم «الديمقراطية بحد السيف»، وذلك من خلال سياسات «ترضية» لم تغيّر كثيراً من الأسس التي يقوم عليها احتكار النخبة الحاكمة لمصادر القوة والثروة في المجتمع، والمتمثلة في الإستيلاء على الدولة، والإستيلاء على النظام السياسي والنظام الإقتصادي، والسيطرة على النقابات واستعمال وسائل الإعلام للتلاعب الغوغائي بالجمهور[٣٩].

أما عزيز العظمة، الذي يقدّر بأن أي انفتاح سياسي ديمقراطي في بلداننا العربية، مهما كان شكله وحجمه، هو «عنصر إيجابي»، يجب النظر إليه بواقعية وعقلانية، فهو يقسم الخطاب الديمقراطي الراهن إلى ثلاثة أنواع أيديولوجية: الأول هو خطاب الدولة، الذي يعبّر عن عملية سياسية «انفتاحية» جاءت نتيجة «ضغوط خارجية» من جهة، و«احتباسات واختناقات اجتماعية واقتصادية»، من جهة ثانية، وهو خطاب يستند إلى مفهوم «إداروي» للمشاركة السياسية وإلى ضرب من «التطورية التكنوقراطية» التي تقول بتهيئة المجتمع لقبول التعددية السياسية وممارستها بمسؤولية، لكنها تعني عملياً «امتناع التداول الفعلي للسلطة»؛ أما الخطاب الثاني فهو خطاب بعض المثقفين، الذي ينتقد الدولة «التسلطية» والديمقراطية «غير الكاملة» المتمثلة في خطاب الدولة، ويرفض الإنفراج السياسي، مقيماً فصلاً بين الدولة والمجتمع، فيتسم بقدر غالب من عدم الفاعلية السياسية؛ والخطاب الثالث هو خطاب الإسلاميين، وهو خطاب «ظرفي سياسي وذو مآل شعبوي أيديولوجي» قائم على «استبداد الأكثرية العددية الظرفية» وعلى مفهوم «توتاليتاري استفتائي للديمقراطية»[٤٠].

ويعرّب جورج طرابيشي في كتابه «في ثقافة الديمقراطية»[٤١]، وتعليقاً على هذا الإهتمام المتزايد

بقضية الديمقراطية، عن تخوّفه من أن يؤدي التوجه الديمقراطي المتنامي، لا سيما بين المثقفين العرب، إلى تحويل الديمقراطية إلى «أيديولوجيا خلاصية جديدة»، معتبراً أن «الاكتشاف» المتأخر لـ «فضيلة» الديمقراطية، من قبل شريحة واسعة من الإنتلجنسيا العربية، يجعل هذه الديمقراطية مهددة بأن تتحوّل إلى «أيديولوجيا ديمقراطية بديلة» عن الأيديولوجيا الثورية أو القومية «الآفلة شمسها».

وبغض النظر عن هذا التخوّف، يُلاحظ بأن الخطاب العربي عن الأزمة يتوقف، في الحقيقة، عند تطرقه إلى آفاق وإمكانات توطّن الديمقراطية في البلدان العربية، عند المعوقات السياسية والإقتصادية والإجتماعية والأيديولوجية، التي يتصوّر بأنها تعترض ذلك. ففي نظر بعض أصحاب هذا الخطاب يستلزم التحوّل نحو الديمقراطية مناخاً من السلم والدعة والنمو الإقتصادي، لن يتوفر قبل إيجاد حل نهائي للصراع العربي الإسرائيلي، الذي وفّر استمراره ذريعة للأنظمة العربية لإرجاء قضية الديمقراطية.

بينما يرى البعض الآخر في ظاهرة غياب الديمقراطية على مستوى الأيديولوجيات العربية، بمختلف اتجاهاتها، أحد أبرز معوقات توطين الديمقراطية عربياً؛ فمنذ بدء اليقظة، يجنح الفكر القومي - كما يرى محمد عابد الجابري - إلى تأجيل الديمقراطية، أولاً من أجل الإستقلال، وثانياً من أجل الوحدة، وأخيراً لتحقيق الاشتراكية؛ أما التيار الماركسي الشيوعي فهو ينظر إلى الديمقراطية بوصفها الوسيلة التي تستعملها البرجوازية لفرض سيطرتها؛ في حين أن الموقف الحداثي الليبرالي لا يتحمّل الديمقراطية إذا كانت تعني «حكم الأغلبية» لأنه يدرك أن الأغلبية ليست له بل هي للطرف السلفي؛ وموقف هذا الأخير هو رفض «الديمقراطية الغربية» لأنها تقوم على آليات حديثة لا يحسن استخدامها، ولأنه يعتبر أن مصدر السلطات ليس الشعب بل هو الله. وذلك كله هو ما جعل شعار الديمقراطية، كما يستخلص المفكر المغربي، يُرفع، في الغالب، ضد الحكم السائد وليس من أجل حل مشكلة الحكم[٤٢].

وهناك من يرى أن العقبة الرئيسة في وجه توطين الديمقراطية في بلداننا تتمثل في «هشاشة» أو «هلامية» القوى الاجتماعية، التي يمكن أن ترتكز عليها مسيرة الديمقراطية. أما جورج طرابيشي، الذي يشير إلى معوقات من مثل وجود ١١٠ ملايين أمي في البلدان العربية، إلى جانب مشكلة الفقر وعدم الفصل بين السياسة والدين، فهو يتوقف، بوجه خاص، أمام ظاهرة غياب الثقافة الديمقراطية، حيث تقيم الأنظمة العربية العثرات أمام الآلية الديمقراطية، بينما تقيم المجتمعات العربية العثرات أمام الثقافة الديمقراطية؛ «فالأنظمة لا تتحمّل انتخاباً حراً والمجتمعات لا تتحمّل رأياً حراً.. بل نحن، حتى كمثقفين، نريد الديمقراطية في السياسة ولا نريدها في الفكر ولا على الأخص في الدين، ولا بطبيعة الحال في العلاقات الجنسية»[٤٣].

غير أن الأمر الأهم، بهذا الخصوص، هو عدم وجود اتفاق حتى بين صفوف المفكرين والباحثين العرب، حول طبيعة الديمقراطية المنشودة، وعدم توافر إجماع على مدى شموليتها. فما زال هناك من يرفض، عبر الخلط الذي يقيمه بين الحداثة و«التغريب»، الإقرار بأن النظام الديمقراطي هو «نظام

المجتمع الحديث» القائم على مبادىء عامة تتمثل في الدستور، وحرية الرأي والتعبير، والتعددية السياسية، والنظام التمثيلي، أي أن النظام الديمقراطي هو «منظومة شاملة تؤخذ في كليتها أو تترك»، وهو نظام «يملك من شروط الشمول والكونية ما يوفر له إمكانية الانطباق على المجتمع العربي»[٤٤]. ومن جهة أخرى، فإن تنامي حضور جماعات الإسلام السياسي في الشارع العربي طرح السؤال عمّا إذا كانت حرية النشاط السياسي ستباح لهذه الجماعات أم لا؟. فهناك من يعتقد بأن الديمقراطية تكون شاملة أو لا تكون، الأمر الذي يوجب إباحة حرية عمل الجماعات الإسلامية، والرهان على «وعي» المواطن العربي وقدرته على الوقوف في وجه كل محاولات النكوص عن الإختيار الديمقراطي، بينما يعتقد البعض الآخر أن هذه الجماعات ترفض، من حيث المبدأ، الديمقراطية لأنها «تعني حكم الشعب بينما الحاكمية لله وحده»، وإذا ما قبلتها فهي تقبلها «تكتيكياً»، بوصفها آلية للوصول إلى السلطة «مع التصميم المسبق» على تعليق هذه الآلية لمنع تداول السلطة لاحقاً. وفي هذا السياق، يؤكد عزيز العظمة، وبصورة لا لبس فيها، ضرورة استبعاد التنظيمات السياسية القائمة على أسس دينية من حقل العمل السياسي، معتبراً أن الإختيار الديمقراطي ينبغي أن يكون «انتقائياً»، لأن الديمقراطية، في كل مكان وفي كل عصر، قامت نتيجة «اختيارات انتقائية» لكونها نتيجة صراعات سياسية[٤٥].

ويحاول جورج طرابيشي أن يجيب عن السؤال المطروح أعلاه إجابة مركّبة، حيث يؤكد أنه لئن اختارت غالبية الشعب، بعد وصول الإسلاميين بالآلية الديمقراطية إلى السلطة، أن تلغي الديمقراطية فليس لأحد أن يماري في الشرعية الديمقراطية لهذا الإختيار؛ لكن الديمقراطية هي - كما يتابع - عقد، والتزام جميع الأطراف بشروط العقد شرط لقيامه، والعقد الديمقراطي لا يقبل زعلاً أو تدليساً. وإذ يرفض طرابيشي إعطاء براءة نية للحركات الأصولية، فهو يرفض، في الوقت ذاته، إعطاء براءة ذمة للأنظمة «الاستبدادية»، حيث أن الطرفين كليهما يقفان «خارج نطاق العقد الديمقراطي»، معتبراً أن الأمر المهم اليوم هو تهيئة الشروط، المادية والفكرية، لقيام هذا العقد مستقبلاً. فالمجتمعات العربية غير مهيأة بعد، في نظره، لتحمّل جرعة الديمقراطية كاملة، وهو ما يطرح فكرة «النصاب الديمقراطي»، بوصفها «ضرورة مرحلية» على طريق توطين الديمقراطية، بحيث يتم ربط الديمقراطية «نصابياً» بالتعليم فيتوسع حق الإنتخاب ويعم طرداً مع تعميم التعليم، لأنه من غير المنطق أن نتصور إمكانية نمو زهرة الديمقراطية، وبالأولى بذرتها، في تربة الأمية أو نصف الأمية(٤٦). ويرى الباحث نفسه أن من بين العوامل التي ستساعد على توطين الديمقراطية انتقال المثقفين العرب من «أيديولوجيا» الديمقراطية إلى «ابستمولوجيا» الديمقراطية وذلك بهدف التأسيس النظري لمفهومها، وممارسة التربية الديمقراطية عبر تعميم الثقافة الديمقراطية.

ومن الواضح بأن هناك، في إطار النقاش العربي الدائر حول الديمقراطية، مبالغة في التركيز على

العوامل التي يُعتقد بأنها تعوق توطينها عربياً، وذلك على حساب البحث عن السبل الكفيلة بتطوير النضال الديمقراطي القادر وحده على بنائها. فالقول إن الدول العربية ليست مؤهلة بعد لأن تكون ديمقراطية، أو أن لها خصوصيتها التي لا تتفق مع الديمقراطية، أو أنها تعاني من مشكلة الأمية أو غيرها من المشكلات، لا يستقيم مع واقع وجود دول، كالهند مثلاً، نجحت في مراكمة تجربة ديمقراطية غنية، وذلك على الرغم من نسبة الأمية العالية المتفشية بين سكانها ومن العلاقات الاجتماعية المتخلفة السائدة فيها. وكما ورد في استخلاصات الحلقة النقاشية حول موضوع التنمية السياسية التي عُقدت على هامش المؤتمر الثالث للمركز العربي للدراسات الاستراتيجية (بيروت، ٢٨ - ٢٩ أيار ١٩٩٨)، فإن كافة المشكلات، التي يفترض التفكير السائد أنها تعوق التطور الديمقراطي، لن يكون في الإمكان حلها إلا بالاستناد إلى الديمقراطية وآلياتها. فالتحدي المطروح اليوم هو النجاح في إشاعة مناخ ديمقراطي داخل البلدان العربية، والنضال، بصورة حثيثة، من أجل انتزاع وفرض المبادىء التي تقوم عليها الديمقراطية، بغض النظر عن التباين بين نماذجها المختلفة، وفي مقدمة هذه المبادىء إقرار التعدددية السياسية الحقيقية، وإباحة الحريات الفردية والعامة، ولا سيما حرية التعبير والتنظيم والاجتماع، وإجراء الانتخابات الحرة التى تفتح الباب أمام تداول حقيقي للسلطة[٤٧]. أما جماعات الإسلام السياسي فينبغي عليها، في ظني، إن أرادت أن تكون طرفاً مشاركاً فى العملية الديمقراطية، أن تقبل، بصورة لا لبس فيها، هذه المبادىء التي ينظمها، في الواقع، مبدأ عام واحد هو الإقرار بشرعية الإختلاف، وهو مبدأ ليس غريباً على الإسلام بل شكّل القاعدة التى قام عليها تيار الاصلاح الدينى الإسلامي. فالإقرار بهذا المبدأ العام، الذي يعني، فيما يعنيه، احترام الرأي الآخر والتعددية في المجتمع ومنع احتكار التحدث باسم الإسلام من قبل أي طرف كان ورفض ادعاء أي جهة امتلاكها «الحقيقة» ونبذ اللجوء إلى العنف فى حل الخلافات السياسية، يجب أن يمثّل شرطاً للإعتراف بالشرعية الديمقراطية لجماعات الإسلام السياسي، والتي سيكون عليها أن تدرج بوضوح هذا المبدأ، بما يعنيه، في برامجها، وأن تروّج له في إعلامها وأن تقيم علاقاتها على أساسه مع أطراف العملية الديمقراطية الأخرى. وفقط عند توفر هذا الشرط، ستتحول هذه الجماعات إلى ما يشبه أحزاب الديمقراطية المسيحية التي تشكّل اليوم مكوناً رئيساً من مكونات الفضاء السياسى الأوروبي، وربما تتهيأ بذلك الفرصة كي يبرز ويتنامى، بين صفوفها، اتجاه مماثل لاتجاه «لاهوت التحرير» الذي يعرفه عدد من بلدان أمريكا اللاتينية.

غير أن تبلّور احتمال كهذا، وصولاً إلى انتزاع وتكريس المبادىء الديمقراطية فى الحياة العربية، لن يكون ممكناً إلا على قاعدة إنهاء الإستقطاب القائم اليوم بين السلطات العربية من جهة، وجماعات الإسلام السياسى، من جهة ثانية، وذلك عبر تكوّن قطب ثالث، مستقل تماماً عن هذين القطبين، يساهم في تنشيط العمل السياسي العربي؛ فالوطن العربي، وكما يكتب سمير أمين، لن يخرج من

أزمته «إلا إذا تكوّن قطب ثالث قوي، موجود فعلاً في الساحة، مستقل تماماً عن قطب الحكم وعن قطب المعارضة [ممثلة] بالإسلام السياسي»، معتبراً أن إعادة تكوين اليسار وإعادة بناء القوى الشعبية، وإحياء مجتمع مدني صحيح على هذا الأساس، يمثّل اليوم «أهم الأهداف المرحلية» و «ركناً أساسياً في عودة الوطن العربي إلى مسرح التاريخ واستعادته طابع الفاعل على هذا المسرح»[٤٨].

رؤية جديدة للوحدة العربية

لم يكن تراجع حركة الوحدة العربية، وما صاحبه من انحسار للشعور القومي بالانتماء إلى أمة واحدة، مظهراً رئيساً من مظاهر الأزمة العربية العامة فحسب، بل كان، في الأصل، عاملاً من العوامل التي تسببت بها. ومع أن الخروج من هذه الأزمة لن يكون ممكناً إلا على قاعدة إحياء هذا الشعور بالإنتماء القومي وتفعيل العمل العربي المشترك، إلا أن المستجدات، التي طرأت على الصعيدين العربي والعالمي، تفرض ضرورة التخلي عن التصورات القومية التقليدية، والبحث عن أشكال جديدة للاتحاد والتضامن العربيين. وهذه الحقيقة صار يدركها، في الواقع، عدد متزايد من الباحثين والمفكرين المعنيين بالمستقبل العربي.

ففهمي جدعان يرى أن مفهوم «العالم العربي الموحّد» قد أصيب إصابة بالغة في السنوات الأخيرة، حيث أن تراجع «قوى التواصل والإندماج» فيه، أدى، وبشكل طبيعي، إلى اشتداد «النزعات الفردية» وتنامي «القطائع العشائرية والقبلية التي لا تكترث بمفاهيم الشعب والأمة والوطن». وهو يتوقع بأن مستقبل هذا «العالم العربي»، سيكون، خصوصاً وهو يُغذّ السير في طريق «المصالحة التاريخية الكبرى مع الدولة اليهودية في ظروف غير مواتية». محفوفاً بقدر «غير محدود من المخاطر الإقتصادية والسياسية والثقافية»[٤٩]. وإذ يؤكد جدعان ضرورة العمل على تطوير العلاقات التواصلية بين العرب، إلا أنه يعتبر بأننا سنكون، واهمين كل الوهم «إن نحن ظللنا متعلقين، تعلقاً مطلقاً، بالمفهوم التقليدي للقومية العربية وللأمة العربية الواحدة»[٥٠]. أما برهان غليون، الذي يميّز ما بين مفهوم «الأمة ـ الجماعة» ومفهوم «الأمة ـ الدولة» ويعتبر أن القومية العربية تتجسد اليوم في «قرابة روحية وثقافية وسياسية وتاريخية»، فهو يدعو القوميين العرب إلى تجاوز «فكرة الدولة ـ الأمة التقليدية» والإنتقال إلى «فكرة الجماعة الحضارية»، وإلى نسيان نموذج الأمم التي كرستها الأدبيات القومية للقرن التاسع عشر والتفكير من منظور التحولات العميقة التي تطرأ على السياسة والدولة والنظام الدولي معاً. ومن منظور هذه التحولات بالذات، يرى غليون أن مسألة التجمع الإقليمي، في شكل «اتحاد عربي فدرالي كبير»، صارت تطرح نفسها بحدة على جدول الأعمال العربي، باعتباره ـ أي هذا الاتحاد العربي ـ أحد الشروط الأساسية للتنمية المستقلة والثابتة. فتحرير

الإرادة الإبداعية والإنتاجية للشعوب والأمم لم يعد ممكناً في عالم اليوم، حسب اعتقاده، إلا على قاعدة بناء المجموعات الاقليمية الكبرى القادرة على تعديل ميزان القوى والإستراتيجية العالمية بصورة جذرية. كما أن النجاح في مشروع التحديث يتطلب اليوم قوى وإمكانات سياسية واجتماعية واقتصادية لا يمكن الحصول عليها من دون العمل المنظم على بناء إطار تعاون إقليمي واسع[٥١].

وبالاستناد إلى المنطق التاريخي في التعامل مع الظاهرات الاجتماعية، يُبرز عبد الله العروي أهمية المضمون الحضاري للجماعة العربية في الظرف الراهن، حيث ينطلق من أن مفهوم الأمة هو مفهوم تاريخي يتعارض مع التصوّر الذي يرى في الأمة «وجوداً جوهرانياً يتعالى على الزمن»، ليصل إلى التأكيد على أن إعادة بناء الأمة العربية من جديد، وتوظيف ما كان في الماضي، لا يمكن أن يتم إلا على «أسس جديدة تراعي التاريخ واللغة والثقافة»، على اعتبار أن مفهوم الأمة العربية لا يمكن أن يكون له اليوم، وبعد أن ضاعت فرصة بناء هذه الأمة بالمعنى السياسي، سوى «مضمون لغوي وثقافي وتاريخي» وهو مضمون لا يتناقض مع مفهوم الدولة القطرية، بل يتضافر معه ويستلزمه، كما أنه لا يتناقض مع الجماعات الجهوية العربية. إلا أن المفكر المغربي، إذ يلحظ أن ما يواجه العرب اليوم هو احتمال تبلّور «أمة أوروبية»، مستندة أساساً إلى «الاقتصاد والثقافة والمرجعية الديمقراطية»، يعتبر، استناداً إلى المنطق التاريخي ذاته، أن «انعدام وجود دولة عربية [واحدة] الآن لا يعني تجنب التفكير في ضرورة إنشائها من جديد واعتماداً على معطيات قائمة حالياً»[٥٢].

وإذ بات هناك اليوم ما يشبه الإجماع، بين الباحثين والمفكرين العرب، على ضرورة الإنطلاق من حقيقة الدولة القطرية وترسّخها عند البحث في مشاريع الاتحاد العربي، فقد تعاظمت في المقابل، في الآونة الأخيرة، القناعة بين صفوف هؤلاء الباحثين والمفكرين، بأن التحدي الأكبر الذي يواجهه منطق هذه الدولة راهناً لم يعد يصدر عن «الجماعات والدول التي تدعو إلى الوحدة العربية»، وإنما عن الإنعكاسات السلبية لظاهرة العولمة المكتسحة. صحيح أن هناك من توقع، متسرعاً بعض الشيء «أن تشهد نهاية القرن العشرين نهاية الدولة/ الأمة ودخول الفكرة القومية ضمن لائحة أفكار الماضي ومفاهيمه»[٥٣]، إلا أن الرأي الغالب هو أن العولمة، ورغم التأثير السلبي الذي تتركه على سيادة الدول من الناحيتين السياسية والاقتصادية، لا تضع وجود الدولة القومية في موضع الشك؛ فهذه الدولة لا تزال الحلقة الأساسية في النظام الدولي، بوصفها «المرساة الأساسية لهوية الفرد والجماعة على السواء»[٥٤].

ومن دون شك، فإن التحديات التى تطرحها العولمة على الدولة القطرية العربية تعزز مشروعية التوجه المطلوب نحو تعزيز التضامن والعمل العربي المشترك، وصولاً إلى شكل من أشكال الإتحاد العربي؛ وهو توجّه تزداد حاجته اليوم للتوصل إلى حلّ دائم وشامل للصراع العربي ـ الإسرائيلي لا يكون على حساب المصالح العربية. غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف يمكن الوصول إلى

ذلك في ظل الأوضاع العربية القائمة والمتميّزة بالتشتت والانقسام؟.

في الردّ عن هذا السؤال، تبرز من جديد قضية الديمقراطية، على اعتبار أن هناك علاقة وثيقة بين الإندماج الإقليمي وبين طابع النظم السياسية في الدول المساهمة في هذه العملية؛ فالتكتلات «التي أقامتها دول اتسمت نظمها بطابع الحكم المطلق لم تتمكن من الإستمرار في العصر الراهن»[٥٥]. وإلى جانب إبراز هذا الشرط الديمقراطي، طُرح، في إطار النقاش الدائر حول هذا الموضوع، مقترحان رئيسان، لا يتناقضان في الواقع؛ يشدّد الأول منهما على ضرورة تعزيز منظومة العمل العربي المشترك الراهنة، وعلى رأسها جامعة الدول العربية، التي عليها أن تتخلص من القيود التي تكبلها، من خلال تعديل ميثاقها في الأساس ومنحها سلطات قومية أوسع؛ بينما يدعو الثاني إلى انتهاج «الطريق الإقتصادي» نحو الاتحاد العربي عبر إحياء مشروع إنشاء السوق العربية المشتركة، الذي أقر منذ العام ١٩٦٤، بحيث تكون منطقة التجارة العربية الحرة، التي تم الشروع في إقامتها، أولى خطواتها، وصولاً إلى إقامة تكتل اقتصادي عربي تكاملي[٥٦].

ودون الخوض في النقاش التفصيلي لهذين المقترحين، يظهر لي أن تحقق أي منهما سيبقى مرهوناً بتوافر إرادة سياسية حازمة، لم تمتلكها السلطات الحاكمة العربية إلا في فترات النهوض الشعبي. فعلى سبيل المثال، أظهرت تجربة العمل الاقتصادي العربي المشترك، خلال أربعة عقود، أن توجه الحكام العرب نحو هذا العمل كان يتم في الفترات التي تشهد نهوضاً شعبياً واسعاً وتصاعداً في المد القومي وانتعاشاً للتضامن العربي. كما أظهرت تلك التجربة أن العوامل السياسية لعبت دوراً أكثر أهمية، من العوامل الإقتصادية، في إفشال مشاريع العمل الإقتصادي العربي المشترك، التي تم الاتفاق على تحقيقها. فالعائق الأول الذي اعترض تلك المشاريع تمثّل في افتقاد الإرادة السياسية، لدى الحكام العرب، لإنجاحها؛ أما العوائق الأخرى، مثل تعمّق تبعية الدول العربية للخارج، وانصياع معظمها لشروط المؤسسات النقدية والمالية الدولية، وعدم استعداد أنظمتها للتنازل عن جزء من سيادتها الوطنية لصالح العمل العربي المشترك، فقد نبعت كلها من السياسة، الأمر الذي يعني بأن نجاح مشاريع العمل الإقتصادي العربي المشترك المطروحة اليوم، سيبقى متوقفاً على إحداث حالة من النهوض الشعبي العام في المنطقة، على قاعدة إعادة الإعتبار للسياسة وتنشيط العمل السياسي.

ما هو الدور المنتظر من المثقف العربي، وهل يمكن عقد الأمل عليه؟

ويعقد عدد متزايد من الباحثين والمفكرين الأمل على الدور الذي يمكن أن يلعبه المثقف العربي، في هذه المرحلة، في تمهيد طريق الخروج من الأزمة العربية العامة، وذلك على الرغم من القطيعة القائمة بين المثقفين العرب، من جهة، ومراكز صنع القرار العربي، من جهة ثانية.

فانطلاقاً من قناعته بأن الحاجة الأولية للمجتمعات العربية هي توليد «الوسيلة العقلانية ـ الخلقية» التي تسمح بتحرير هذه المجتمعات، يولي المفكر القومي قسطنطين زريق أهمية خاصة للدور «الفريد» و«الواجب» الذي ينبغي على المثقفين العرب الاضطلاع به في هذا الميدان. غير أنه يرى بأن الخطوة الأولى على هذه الطريق، ونظراً الى أن شؤون الثقافة قد هبطت اليوم «إلى دركات من الإنعدام والإنحراف»، تتمثّل في «إثارة حس المثقفين بمسؤوليتهم الأولية في هذا المضمار ومطالبتهم بأن يكونوا أمناء على مهمتهم الأصلية في احترام الحقيقة ونقد الذات والسلوك وفق المبادىء الخلقية التي تنطوي الثقافة الحيّة الصحيحة عليها». وعندها، سيكون في وسع المثقفين، المنغمسين في شؤون مجتمعاتهم العمل «مع غيرهم من المواطنين» في مداواة العلل وتحقيق الآمال والتطلعات[٥٧].
وفي الإتجاه نفسه، يعتقد المفكر الماركسي محمود أمين العالم، ودون الإنتقاص من دور الأحزاب السياسية ودور الدولة الوطنية، أن نجاح «الفعل الجماعي للقوى المنتجة والمبدعة العربية»، يبقى «مرهوناً»، كنقطة بداية، بوعي المفكرين والمثقفين العرب بفداحة الواقع العربي «المتردي تخلفاً وتبعية وتفككاً قومياً» وبتملكهم الإرادة «لتجاوز هذا الواقع»، وتخليهم عن «النخبوية المتعالية» وتحررهم من «وهم التوجّه إلى مراكز السلطة كوسيلة وحيدة للتغيير»، وإدراكهم بأنهم يمثّلون «سلطة أخلاقية وثقافية عليا تحمّلهم مسؤولية تاريخية كبرى أمام شعوبهم». ويدعو العالم إلى تشكيل برلمان للمثقفين العرب يساهم «في صياغة عقد اجتماعي قومي جديد يكون مرجعيتنا القومية في المرحلة الراهنة»، وفي وضع «مشروع تنموي انتاجي عقلاني علمي ديمقراطي»، على أن تشارك مختلف القوى المنتجة والمبدعة العربية «في مناقشته وإغنائه والسعي من أجل تبنيه»[٥٨]. ويعتبر هشام شرابي، من جانبه، أن «النقد الفعال»، الذي يمارسه اليوم من يسميهم بـ «النقاد الجدد»، مثل عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وصادق جلال العظم وعبد الكبير الخطيبي وغيرهم، يلعب دوراً «مركزياً» في عملية الإطاحة بالخطاب «الأبوي المستحدث» ونظامه الاجتماعي والسياسي، الذي يحول دون تقدم المجتمعات العربية؛ فخطاب هذه «الحركة النقدية الجذرية» يتجه، كما يرى، إلى «خلق لغة وتعابير جديدة»، ويهدف «إلى زعزعة الفكر العقائدي بكافة أنماطه وإشاعة أجواء الحوار الخلاق»، كما يلجأ، وإن بصورة تجريبية، إلى «رفع غطاء الشرعية عن المقومات النظرية للسلطة اللاهوتية والنفوذ السياسي». وباعتماده قراءة «جديدة ومستقلة للتاريخ والمجتمع بمنهج عقلاني»، تختلف «نوعياً» عن كل القراءات التي برزت منذ بدء النهضة، يمثّل خطاب هؤلاء «النقاد الجدد»، في نظره، تحدياً عنيداً «هو الأول من نوعه لوحدة الخطاب الأبوي المستحدث وأسس منطلقاته»، و«مرحلة أولى من الوعي الذاتي المستقل»[٥٩].
وينطوي هذا التمييز الذي يقيمه شرابي بين «النقاد الجدد» وبين غيرهم من المثقفين العرب على إقرار بالإنقسام القائم في الساحة الثقافية العربية، حيث لم يشكّل المثقفون في الماضي، ولا يشكّلون

اليوم، جسماً متجانساً من الناحيتين الفكرية والمهنية، ناهيك عن أن الأزمة العامة، التي تفاقمت في العقدين الأخيرين، قد طاولتهم كما طاولت غيرهم من فئات المجتمعات العربية. ولهذا السبب نجد أن الباحثين، الذين تصدوا لدراسة هذه الأزمة، حتى وإن اتفقوا على تأكيد أهمية العمل الثقافي في هذه المرحلة من مراحل التاريخ العربي، إلا أنهم يتباينون في ما بينهم عند تقييمهم الاتجاهات السائدة اليوم في صفوف المثقفين العرب. فعزيز العظمة، الذي يربط نمو الحداثة الفكرية ـ والعلمانية مكوّن رئيسي من مكوّناتها ـ وانتشارها في كل نواحي الحياة العربية، على امتداد القرن العشرين، بولادة فئة جديدة تماماً من «صانعي وموزعي الثقافة»، يلحظ بأن الأزمات التي صارت تواجهها المجتمعات العربية، وارتفاع أصداء الإسلام السياسي، وتأثيرات الإسلام النفطي وتوجّه الدولة الوطنية نحو «التمشيخ»؛ أن ذلك كله ولّد ظاهرة «ارتهان» عدد من المثقفين العلمانيين بالمواقف الإسلامية وتماديهم في «التدروّش الأيديولوجي» باسم الأصالة، ودفع، في المقابل، إلى بروز «علمانية مناضلة»، بين صفوف عدد آخر من المثقفين، ليس بروزها إلا «تعبيراً عن حجم الهجمة القائمة على الواقع العلماني لوطننا العربي وإمكانات مستقبله الديمقراطي»[٦٠]. أما فهمي جدعان، الذي ينظر إلى الجهد الفكري الذي يبذله بوصفه عملاً «تنويرياً»، يسهم، من خلال «الوعي الجديد» الذي يولّده في «إحداث توجهات جديدة في النظر وفي الفعل عند القوى الثقافية والاجتماعية والسياسية في العالم العربي»، فهو يقيم تمييزاً ما بين المثقف «الحقيقي» والمثقف «المزيّف»، معتبراً أن الأول، الذي يتعيّن التعويل عليه بعد اليوم، ليس هو «الأيديولوجي»، وليس هو «السياسي المثقف»، وكذلك ليس هو «الأكاديمي»، بل هو المفكر «الحر المتعالي النزيه»، ناقد الفعل، الفاحص للقيم، والموجّه إلى الجوهري منها. فهذا المفكر هو وحده الذي يستطيع، في نظره، ولا سيما إذا ما تسلح «بأدوات العلم والنظر والخبرة العالية»، أن يؤدي رسالة «مراجعة القيم ونقدها وتحليلها، والإبانة عن الوجوه الضارة أو النافعة فيها»، وذلك لكي يكون الفعل «سديداً» والضمير «نزيهاً»[٦١].

وإذا كان فهمي جدعان يدعو صراحة إلى «تحرير» المثقفين العرب من السياسة والأيديولوجيا كي يكونوا قادرين على الإضطلاع بدورهم، فإن علي حرب يذهب، بالإعتماد على «منهجه التفكيكي»، إلى أبعد من ذلك، من خلال تشكيكه في جدوى هذا الدور أصلاً وترويجه، بهذا الشكل أم ذاك، لفكرة «نهاية» المثقف. فالمثقف العربي الحديث، في نظره، «لم يشارك في صناعة الرأي العام وصوغ الوعي الجماعي أو في التأثير في الدينامية الإجتماعية والسيرورة التاريخية»، بل مارس «الوصاية على القيم والولاية على الناس بإعطاء نفسه الحق في تعيين ما هو حقيقي ومشروع وصالح»، وتصرّف باعتباره «متعهد الحرية» و«وكيل الثورة» و «أمين الوحدة»، وهو ما أفضى إلى جعل هذا المثقف «أشبه بالمحاصر» اليوم، ليس بسبب محاصرة الأنظمة له، ولا بسبب حملات الحركات الأصولية عليه، وإنما، وفي الأساس، بسبب «نرجسيته وتعامله مع نفسه على نحو نخبوي اصطفائي»، معتبراً

ـ أي حرب ـ بأن من «يغرق في أوهامه» لا بدّ وأن «ينفي نفسه عن العالم»[٦٢].

ومع أن مثل هذه المواقف قد تكون مفهومة في ضوء خيبة الأمل التي يعبّر عنها اليوم قطاع واسع من المثقفين العرب تجاه سياسات، تميّزت بقصر نظرها، وممارسات حزبية، أنكرت الإستقلالية المعرفية للثقافة وحاملها، إلا أن إبعاد المثقف العربي عن السياسة بوجه عام، وبغض النظر عن طبيعتها، لا يتفق مع الدعوة الموجهة إليه للاضطلاع بدور ريادي في تمهيد طريق الخروج من الأزمة العربية الشاملة. فما هي «أزمة الآفاق المسدودة»، التي يتحدث عنها فهمي جدعان على سبيل المثال، إن لم تكن، في أحد أبرز تجلياتها، أزمة انسداد الآفاق أمام السياسة العربية، التي انفضّ الناس عنها وفقدوا اهتمامهم بمصيرها ومستقبلها؟.

إن كان الأمر كذلك، فالمثقف العربي «الحقيقي» هو ذلك الذي يساهم بقسطه في العمل من أجل إخراج السياسة العربية من أزمتها، وذلك، أولاً، من خلال إعادة وصل ما انقطع في علاقاته هو بالسياسة، وذلك على أسس جديدة تحفظ له الإستقلالية المعرفية والروح النقدية؛ ومن خلال مشاركته، ثانياً، في إحياء وتجديد الأيديولوجيات التحررية التي لا يعني وصول المشاريع التغييرية التي حملتها إلى طريق مسدود، أنها قد سقطت (فهذه الأيديولوجيات، وخلافاً للرأي الذي يحاول البعض ترويجه، لا تموت، حتى وإن ضعف تأثيرها في مرحلة من المراحل، بل تبقى حيّة طالما بقي الإنسان متمسكاً بالقيم التي تنطوي عليها)؛ وعبر نضاله الحازم، ثالثاً، من أجل الديمقراطية بوصفها «وسيلة للحكم، ونظاماً للمجتمع وطريقة في الحياة»[٦٣]؛ واعتماده، رابعاً، المنطق التاريخي في تحليل الأحداث وفي النظر إلى الأمور، باعتباره المنطق المفضي إلى «السياسة الناجعة أو إلى السياسة المعقولة»، وتخليه، تالياً، عن العقلانية المجردة «الكلامية» لصالح عقلانية عملية «يتم ترجمتها في علاقات الإنسان الاجتماعية، وتتعلق بالحياة الاجتماعية وبالاقتصاد»[٦٤].

دمشق

هوامش:

(١) انظر مجلة «الكرمل»، رام الله ـ عمّان، العدد ٦٠، صيف العام ١٩٩٩، ص ٥٠ – ٦٥.

(٢) زريق، قسطنطين. ما العمل؟ حديث إلى الأجيال العربية الطالعة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، ص٩٥

(٣) جدعان، فهمي: الطريق إلى المستقبل، أفكارٌ ـ قوىً للأزمنة العربية المنظورة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦، ص ٤٤٤.

(٤) الجابري، د محمد عابد. المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص ١٦٤.

(٥) زريق، ما العمل؟، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢ و ص ٤٧ ـ ٥٠

(٦) أمين، د. سمير: في مواجهة أزمة عصرنا، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٧، ص ٢٦٧ ـ ٢٧٢

(٧) غليون، د. برهان: المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤ (الطبعة الثانيه)، ص ٢٥٧.

(٨) في كتابيه. العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ودنيا الدين في حاضر العرب، بيروت،

دار الطليعة، ١٩٩٦.

(٩) جدعان، الطريق إلى المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(١٠) الجابري، المشروع النهضوي العربي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٤ ـ ٧٥

(١١) منصور، د. فوزي: خروج العرب من التاريخ، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩١، ص ١٨٧ ـ ١٨٩.

(١٢) العظمة، عزيز: دنيا الدين في حاضر العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٧٥.

(١٣) أنظر:

Ben Hammouda, Hakim : "Ajustement, Mondialisation et crise de l'Etat dans le monde arabe", **Alternative Sud, vol. II** (1995) 2, Paris, l'Harmattan, pp. 95 - 123.

(١٤) غليون، المحنة العربية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٠.

(١٥) شرابي، د. هشام: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(١٦) المصدر السابق، ص ١٦٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(١٨) أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مصدر سبق ذكره، ص٢٨٤.

(١٩) جدعان، الطريق الى المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ و ص ٢٧٥.

(٢٠) العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، المصدر المذكور، ص ٨٨.

(٢١) غليون، المحنة العربية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٠ و ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٢٢) أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٦.

(٢٣) زريق، ما العمل؟ مصدر سبق ذكره، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢٦) جدعان، الطريق إلى المستقبل، المصدر المذكور، ص ٤٤٨ ـ ٤٥٠.

(٢٧) غليون، المحنة العربية، المصدر المذكور، ص ٣٠١ و ص٢٦٩.

(٢٨) النقيب، د. خلدون حسن: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر دراسة بنائية مقارنة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ص ١٧١.

(٢٩) شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٥.

(٣١) العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٠.

(٣٢) العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص ١١ و ٣٣٩.

(٣٣) جعيط، د. هشام: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠ (الطبعة الثانية)، ص ١١.

(٣٤) المصدر السابق، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٣٦) أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٣٨) غليون، المحنة العربية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٣٩) النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٤٠) العظمة، دينا الدين في حاضر العرب، مصدر سبق ذكره، ص ٧٩ ـ ٩١.

(٤١) صدر في بيروت، عن دار الطليعة، في تموز ١٩٩٨.

(٤٢) الجابري، المشروع النهضوي العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٤٣) طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ١٧ ـ ١٨.

(٤٤) بلقزيز، د. عبد الاله: «نحن والديمقراطية الغربية»، «الطريق»، بيروت، العدد الرابع، تموز ـ آب ١٩٩٨، ص ٤ ـ ١٢.

(٤٥) العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٤٦) طرابيشي، في ثقافة الديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ١٥ ـ ١٦ وص ٢٥.

(٤٧) انظر «نحو مشروع للنهضة العربية في القرن الحادي والعشرين»، «الرسالة»، دمشق، العدد الثامن، تموز ١٩٩٨، ص ٢٤.

(٤٨) أمين، في مواجهة أزمة عصرنا، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٥.

(٤٩) جدعان، الطريق إلى المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣٨ ـ ٤٤٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٤٢.

(٥١) غليون، المحنة العربية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٥٢) في حواره مع «الحياة»، لندن، ٢٦ أيار ١٩٩٩، ص ٢٠.

(٥٣) الجابري، المشروع النهضوي العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٥.

(٥٤) انظر تعليق فؤاد بطرس حول هذا الموضوع في «النهار»، بيروت، ١٩٩٩/٣/١٠.

(٥٥) انظر ورقة العمل التي قدمها د. رغيد الصلح إلى حلقة النقاش التي نظمها المركز العربي للدراسات الاستراتيجية حول «تفعيل جامعة الدول العربية» (القاهرة، ١١ ـ ١٢ تشرين الأول ١٩٩٧).

(٥٦) انظر بهذا الخصوص: كامل، د. عمر عبد الله: «التكامل الاقتصادي العربي ضرورة ملحة في الوقت الحالي»، ندوة مستقبل الوطن العربي ودور جامعة الدول العربية، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، أبو ظبي ٢ ـ ٤ تشرين الثاني ١٩٩٧.

(٥٧) زريق، ما العمل؟ مصدر سبق ذكره، ص ٩٢ ـ ٩٤.

(٥٨) انظر: العالم، محمود: «إمكانيات الانتقال إلى نهضة ثالثة في الحياة العربية المعاصرة»، «النهج»، دمشق، العدد ٥٠ (١٤)، ربيع ١٩٩٨، ص ١٤٢ ـ ١٥٣.

(٥٩) شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧ و ص ١٣٨ ـ ١٣٩، و ص ١٧١ ـ ١٧٢.

(٦٠) العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٩.

(٦١) جدعان، الطريق إلى المستقبل، ص ٩ ـ ١١ و ص ١٠٠ ـ ١١٠.

(٦٢) انظر: حرب، علي: أوهام النخبة أو نقد المثقف، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

(٦٣) انظر: أومليل، د. علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٦، ص ٢٦.

(٦٤) العروي، حوار مع صحيفة «الحياة»، ٩٩/٥/٢٦، مصدر سبق ذكره.

سميرة عزام وقلق الإنسان المضطهد

فيصل درّاج

«يصبح التاريخ تاريخاً حين لا يبحث الإنسان له عن بداية»

كارل كوزيك

ليس لسميرة عزام من الحضور في الثقافة الفلسطينية، ما لغيرها من الأسماء الأخرى. يعرف البعض اسمها ولا يدري عن أعمالها شيئاً، ويعرف البعض أعمالها ولا يرى فيها صفحة أساسية من كتّاب الثقافة الوطنية الفلسطينية. ويرجع هذا، ربما، إلى عمرها القصير، وإلى السياق الذي نشرت فيه أعمالها. فلم يكن لدى الكاتبة، في منتصف الخمسينات، إلا بعض هموم المرأة وذكريات حزينة عن وطن ابتعد، ولم يكن لدى القارئ الفلسطيني إلا شواغل الحياة والذكريات حزينة عن وطن ابتعد، ولم يكن لدى القارئ الفلسطيني إلا شواغل الحياة والذكريات المتطايرة. وإذا كان غسان كنفاني، الذي بدأ الكتابة في فترة نظيرة تقريباً، قد دخل الحياة الثقافية الفلسطينية من بابها الأوسع، فإن ذلك لا يعود إلى جماليات الكتابة وسطوة الأدب، بل إلى مناخ سياسي لاحق، أخذ فيه السياسي بيد الأديب إلى مواقع لم يتوقعها، كما لو كان الأدب الفلسطيني هو الأدب السياسي الذي يردد اسم فلسطين.

وسواء التقت سميرة عزام بذاكرة فلسطينية تعرف قدرها، أم بذاكرة أخرى أدمنت النسيان، فإن في مسارها الذاتي والكتابي ما يجعلها جديرة بأكثر من قراءة. فهذه المرأة المجتهدة، التي ولدت في عكا عام ١٩٢٧ ورحلت بعد أربعين عاماً، عكفت على كتابة قصة قصيرة، ودون انقطاع، في زمن لم يكن هذا الجنس الأدبي فيه قد وطدّ أركانه في الكتابة العربية. فقليلة هي الأسماء العربية التي عالجت، بنجاح، القصة القصيرة، حين نشرت سمرة مجموعتها الأولى «أشياء صغيرة» عام ١٩٥٤، وأقل منها بكثير الأسماء الفلسطينية. وهذه الكتابة المبكرة، التي تواترت مجتهدة، تعطي عزام، في

مجموعاتها الخمس، مكاناً خاصاً في كتابة القصة القصيرة العربية.

وإلى جانب قصة قصيرة متجددة، قدّمت عزام، التي عملت مدرّسة في بلدة الحلّة في العراق بعد عام ١٩٤٨، جهداً ثقافياً متعدد الوجوه. فهذه الكاتبة، التي قصدت بيروت بعد عامين من إقامتها في العراق، أنجزت عدة ترجمات أدبية ممتازة، وحاولت رواية لم تكتمل: «سيناء بلا حدود»، وأسهمت في الصحافة الأدبية العراقية واللبنانية، مستأنفة ما بدأته في جريدة فلسطين في يافا، قبل «النكبة». وبرهنت على حضورها الأدبي الفاعل، حين حصلت على جائزة «أصدقاء الكتّاب» في بيروت، عن مجموعتها القصصية الرابعة: «الساعة والانسان»، التي صدرت عام ١٩٦٣.

وإلى جانب كتابة القصة القصيرة والترجمة، عملت عزام في إذاعة الشرق الأدبي، متنقلة بين قبرص وبيروت، بين عامي ١٩٥٤ و١٩٥٦، مذيعة ومعلّقة ومسؤولة عن ركن المرأة، ولعل السير وراء حاجات الحياة، في أكثر من مكان واتجاه، جعل تجربة الانسان الفلسطيني حاضرة في كتابات عزام، وأكدّها مرجعاً حزيناً، تشتق منه صور الإنسان المضطهد المختلفة. كأن التجربة المؤسية، وقد تمدّدت أبعادها، أمدّت سميرة بصورة انسان مغترب مثالي، يُمثّله الفلسطيني ويتمثل فيه الفلسطيني في آن.

وإذا كان النقد الشكلاني الفقير، أو النقد الفولكلوري، الذي يقيس «فلسطينية النص» بعدد الاسماء الفلسطينية التي ترقد فيه، لم يرَ في أعمال سميرة وجوهاً فلسطينية كافية، فإن النقد المختلف، الذي يحسن القراءة والفهم والكتابة، يرى فيها دلالة مغايرة تماماً، بعيدة عن القراءة القاصرة والأحكام الماسخة. وبرهان الدلالة المغايرة، التي لا تتكشّف لمن يخلط بين النقد والنميمة، حضور سميرة، التي عملت مدرسة في عكا في السادسة عشرة من عمرها، المؤتمر الفلسطيني المنعقد في الخامس عشر من أيار عام ١٩٦٥، والذي التقى فيه ٢٤٠٠ فلسطيني، يعيشون في منافٍ مختلفة. ولعل هذه الدلالة، التي تحيل على فلسطين كتابة ومعاناة والتزاماً، هي التي دفعت سميرة عزام إلى الذهاب إلى عمان، وبعد هزيمة حزيران الشهيرة، لتقابل لاجئين جدداً، حيث توفيت في الطريق في الثامن من آب، بعد استكمال احتلال فلسطين بشهرين كاملين.

١ - الإنسان المضطهد والكتابة التبشيرية:

لا يحتل الفلسطيني، بصيغته المباشرة، مساحة متميزة في قصص سميرة عزام. فمجموعاتها الخمس تحتوي على سبع قصص، تقريباً، وعلى «وجدانيات فلسطينية»، لم تكتمل. غير أن الوضع الفلسطيني لا يغادر القصص، بعد أن ارتكنت إلى نموذج انساني جامع، يحيل على الفلسطيني وعلى مَنْ هو منه قريب، وتيجّه إلى كل من طارده الظلم وخذلته العدالة. أسكنت عزام، وقد عاشت تجربة

شعبها، الفلسطيني منظورها إلى العالم، قبل أن تحدّد اسمه ومكان ولادته، مرتكنة إلى تجربة الإضطهاد في مراياها المختلفة، سواء كان المضطهد طفلاً محروماً أو امرأة عاثرة الحظ أو كهلاً عبثت به أصابع الأيام. ولذلك يوجد الفلسطيني، في قصة عزام، حيث يبدو، بقدر ما يوجد في مواقع يبدو عنها غائباً.

تنطوي قصة سميرة عزام على إشكالية أدب الانسان المضطهد المعقدة، التي تقارب واجب الوجود، قبل أن تقرأ ما هو موجود، لتصل، في النهاية، إلى قول، يعطي المضطهد أملاً ويفتح له أفقاً، تسكنه الرغبة دون انقطاع. ولهذا، فإن أدب الإنسان المضطهد يحاور الإيمان الضروري، قبل أن ينتج «المعرفة الأدبية»، بالمعنى الدقيق للكلمة، كما لو كانت رسالة الأديب الأخلاقي، تضع الحاضر المعيش بين قوسين، كي تذهب إلى مستقبل مرغوب، مؤكدة زمن الرغبة الإنسانية المشروعة سيداً للأزمنة كلها. وهذا الشرط الكتابي المعوّق، الذي لا يستدعي ما هو موضوعي إلا ليصرفه، يقسم النص المكتوب إلى نصين، نص أول مكتوب قبل كتابته، تقريباً، وآخر يحققَ أدبيته في شروط مغايرة. ويزداد الأمر تعقيداً، في حال سميرة عزام بسبب منظور أخلاقي صميمي، يحتفل بالخير وبالأرواح الطيبة، ويرى في الشر مرضاً وبيلاً يجافي الحياة ويجانب جوهرها الخيّر.

يأخذ الفلسطيني، في المنظور الأخلاقي، صوره المنتظرة، التي تلبي رؤى الإنسان المضطهد، إذ الظلم عارضٌ والأمل منتصرٌ والمفقود يعود جميلاً كما كان. ولن تكون أقدار الفلسطيني إلاّ حكاية الحق، الذي ارتحل عن أرضه صباحاً وعاد إليها في المساء، لأن الحق لا يعرف الرحيل. يشتق المضطَهدُ من الحق أملاً، ويأخذ الحق والأمل بيده إلى زمن أصلي، لم يغادره أبداً. وهذه الرحلة، وهي مكانية ومجازية، بين الإغتراب والزمن الأصلي، تحوّل التاريخ إلى حكاية، وتجعل من قدر الفلسطيني حكاية لا تحتاج إلى التاريخ، ذلك أن الحق تاريخه فيه، ولا يحتاج إلى أي تاريخ خارجي.

يلازم المضطهد، والفلسطيني صورة عنه، حديث عن فردوس مضى، كان مضيئاً وابتعد. فالبيت في قصة «في الطريق إلى برك سليمان»، من مجموعة «وقصص أخرى» بيت لا يشبه غيره: «كان ما يزال مشدوداً بكرامة، جدرانه البيضاء تشرب فضة القمر، ويغسله عطر زهر اللوز بسخاء ربيعي». والبيت في قصة «عام آخر»، من مجموعة «الظل الكبير» «كان له بيارة برتقال ثمرها لامع كالذهب». وللربيع كما تصفه سميرة عزام في مجموعتها الأخيرة «العيد من النافذة الغربية»، التي نُشرت في عام ١٩٧١، صورته الجديرة بفلسطين، التي خلقتها العين وراءها: «تسألني كيف كان ربيعنا، فماذا أقول؟ سخاء كيفما تلفّت وخضرة ولون حتى لكأن الحجر يوشك أن يورق، تسألني كيف كان فأقول مثل ما لا يكون ربيع في مكان.. ربيعنا يأتيك محمولاً على غمامات من أرج البرتقال، قداح أبيض يتنفسَ في حنايا البيّارات.. يتسرّب إليك عطره من خصائص النوافذ فكأنك تنام على مخدة من أرج. عقود حول أعناق الصبايا، أساور حول زنودهن. لا تسلني كيف كان ربيعنا بل سلني

أي ربيع يطاول ربيع البرتقال؟ ». تُحيل هذه السطور، الموجودة تحت عنوان «وجدانيات فلسطينية»، على مكان لا يشبه غيره من الأمكنة، منازله ترشف فضة القمر وثماره من ذهب وربيعه لا يطاوله ربيع في مكان. والمكان الذي لا يشبه غيره، نظرياً، مكان أصل، بل هو المكان – الأصل، الذي شيّد الله فوقه مملكة الجمال، ونثر فوقه منازل مسقوفة بالأغاني والطيور. ومع أن القول، وهو متناثر في صفحات كثيرة، ما يحرّض وما يستنهض قلوباً كسيرة، فإن في «تفريد» فلسطين ما يلعن عن مكان مقدس، تحاوره السماء ويستظهر حكمتها طليقاً، وما يخبر عن فلسطيني يأتيه الحق كلما احتاج إليه.

يتكئ خطاب الإنسان المضطهد على مقولة المكان – الأصل، الذي ميزّته البركة الالهية عن غيره، فالقدس فريدة وعكا لا نظير لها والبيت القديم مفعم بالنعمة .. بيد أن مفهوم الأصل، وفيه من اللاهوت أشياء كثيرة، لا يكتمل، نظرياً، إلا بمفهومين ملازمين له، هما: الضمان والإختبار. فالأصل، وهو مقدس، يضمن نصرة من انتسب إليه، والاختبار ضرورة للإنسان، كي يكتشف ذاته من جديد، ويعيد «اكتشاف الأصل الذي ينتمي إليه. وبسبب ذلك تكون رحلة الفلسطيني اختباراً مادياً ومجازياً معاً، مادياً وهو ينقل الطريد من النعمة إلى الحرمان، ومجازياً وهو ينقل الفلسطيني من أرض مباركة وقريبة من السماء إلى أرض أخرى مغايرة في الماهية والمعنى. تحتقب قصص سميرة عزام مقولات الأصل والإختبار والغداء والضمان، أي كل ما يتعامل مع أرض مقدسة بمقولات تنتمي إلى المقدس. ولذلك تكون «وجدانيات فلسطينية» مرايا الأصل الذهبي، وتكون قصة «لأنه يحبهم» تعبيراً عن طور الإختبار، بينما تطلق «زغاريد» وعداً بهزيمة «الظالمين».

في المكان – الأصل، كان الفلسطيني مغموراً بالعطر وبأرج البرتقال، قبل أن يغمره المنفى بالأتربة والهواء الفاسد. وقصة «لأنه يحبهم»، من مجموعة «الساعة والإنسان» صورة عن تحوّلات الفلسطيني، بعد أن هبط إلى مكان فاسد. فالرحيل عن المكان – الأصل، وهو عقاب واختبار، نَقْلٌ للفلسطيني من طبيعة أولى نقيّة إلى أخرى فاسدة ومليئة بالعطب، يساوي الفرق بين مكان مقدس وآخر مرذول وشديد القذارة. فالفلسطيني الأول، الذي ترسمه القصة، لص ينهب «مخزن الإعاشة»، يُبْضِعُ الخبز الفلسطيني المرّ، ليشبع رغبات فاسدة. والفلسطيني، الذي يتلوه، يبيع قوت عائلته ليشرب خمراص، والثالث تحرّر من جميع مراجع الفضيلة، فهو اللص والمزوِّر الكاذب، وهو جاسوس المخيم «يسجّل على اللاجئين تحركاتهم، وأوّل من يبلغ الوكالة أن أحداً مات لتبادر هذه بقطع (التعيين)، ويتناول الإعاشة حتى لولديه اللذين في الكويت ولأمه التي ماتت قبل خمس سنوات». والفلسطينية، في القصة مومس، والدها شهيد «قتل في إغارة يهودية».. يتوزع الشعب الفلسطيني، وقد هبط فوق أرض دنسة، على «اللص والمجرم والبغي والوغد»، كما تقول السطور، فخبراً عن تدهور شديد وعن انتقال مروّع من الفردوس إلى الجحيم، ذلك أن هذه الشخصيات كانت، قبل بؤس المنفى، نقية

وطاهرة.

تنتج القصة، المسكونة بفكرة الإختبار الإلهي، دلالتها الصارخة، متوسلّة عنصرين: عنصر التعميم، الذي يرمي بالشخصيات جميعاً، وبمقادير متساوية، إلى عالم الفساد والرذيلة، مجسداً سقوطاً مدوياً، أقرب إلى اللعنة. والعنصر الثاني هو الفرق بين ماضي الشخصيات وحاضرها، فكلها كانت بعيدة عن الفساد، قبل أن تلامس دنس المنفى، تتكشّف في التصورّ الأخلاقي جملة ثنائيات باترة، عناوينها: الوطن والمنفى، النقاء والفساد، الطبيعة الأولى والطبيعة الثانية، النعمة واللعنة .. والتصورّ الأخلاقي، وقد حايثه التصور الديني، يحلّ التناقض، الذي هو ليس بتناقض، بمقولة موافقة هي: الغداء، التي هي الوجه الآخر لمقولة: اللعنة. فمن ابتلاه الدهر عليه أن يبرهن أنه جدير بالإختبار وجدير أكثر بالعودة إلى الدهر، وهو زمن مقدس لا نهاية له. بل أن الدهر لا يقع اختباره إلا على من كان بينه وبين الآخرين فرق واختلاف، الأمر الذي يستعيد مقولة المكان - الأصل مرة أخرى. ولذلك تحتفظ قصة «لأنه يحبهم» بشخصية مغايرة، هي شخصية النذير الذي يشعل النار بأرض الفساد وبمتاع الرذيلة: «وتصاعدت الألسنة (من مركز الإعاشة) وبدأ وهجها يشويه، وراح صوتها يئز واقتربت من حافة النافذة الوحيدة ... ستأكل النار الخشب وتصهر الحديد وتطل على الليلة كوة مشتعلة تضيء طريقاً جديداً .. ». تأكل النار كل شيء مبشرة بولادة جديدة وبطريق جديد. وهذا الفعل، وكما يشير عنوان القصة : «لأنه يحبهم» تجسيد لـ «المحبة»، أي نقض لـ «الكراهية»، على مبعدة عن تعابير التمرد والثورة والمواجهة، كما لو كان ما تجيء به «الكراهية» تمحوه «المحبة» في لحظة سعيدة تالية.

تعطي سميرة عزام، وفي علاقتها بفلسطين، تصوراتها، في شكل: مقولات محكية، إن صحّت العبارة. فبعد الأصل الذهبي والاختبار يأتي الغداء، كما هو الحال في «خبز الغداء»، الموجودة في مجموعة: «وقصص أخرى»، التي نشرت عام ١٩٦٠. والغداء توسّط مقدس بين الإنسان المضطهد والغاية التي يسعى إليها. وقدسية الوساطة لا تنفصل، منطقياً، عن قدسية الموضوع الذي تحيل عليه مما يوحد بين الوساطة والضمان الإيجابي، أي يجعل الوسيط يصل بين الأرض والسماء، دون تيه أو ضياع. شيء قريب من دور النبي الذي يتوسّط، ظافراً، بين عالمين مختلفين في الماهية والمرتبة. في القصة المذكورة، وهي تستدعي كفاح الشعب الفلسطيني في عام «النكبة»، يكون على المقاتلين الجياع، وبعد حيرة واضطراب، أن يأكلوا خبزاً اختلط بدماء الشابة الفلسطينية التي أحضرته: «وحين تمتد يده ليفكّ الصرّة سيحكي لهم قصة عنيفة تعرفها هذه الأرض.. قصة افتداء الحياة بالجسد والدم... ثم يحمل خبزها وبكل الجو الشعائري الذي يقوم به كاهن كنيسة شرقية خبز المسيح سيقول لهم: «*كلوا هذا جسدي... وهذا دمي فاشربوا*... وسيأكل هو من الأكسير أيضاً......».

تأتي النار في قصة «لأنه يحبهم» وتحرق عالم السقوط، ويغسل الدم الدرب في «خبز الفداء».

والنار، كما الدم، علامة مقدسة تلغي طوراً وتستولد آخر، في دورة حدودها السقوط والصعود. وفي إشارات النار والدم، وأُضيفت إليها الشجرة المزهرة لاحقاً، تتكشّف لغة زمن عاصف، تُحدِث عن مصاب جلل وعن جليل آتٍ. فمع العاصفة يأتي البرق ويكسف كل ضوء آخر، ويأتي الرعد هازئاً بالأصوات الأخرى. كتبت سميرة عزام عن القدر الفلسطيني، في قصص محدودة، ورفعته إلى تجريد كثيف، يلامس وقائع الأرض ويستنجد بأقوال السماء.

٢ ـ وضع الفلسطيني في النموذج الأخلاقي الجامع:

تأملت سميرة عزام فلسطينياً سقط من النعمة إلى الشقاء، واشتقّت منه، وهي تشتقه من تصوّرها للعالم، فلسطينياً معذّباً، يحكي أحوال الفلسطيني، وأقدار من كان قريباً منه، ولو بقدر. ولذا يكون الفلسطيني حاضراً في كتابات عزام كلها، طالما أنه مرآة للمضطهد، والأخير صورة عنه، ولو بقدر. ولهذا الإنسان بنية دلالية خاصة به هي، غالباً، بنية التصور الذي أنتجه، والذي يلمح المسرّة في نهاية الاختبار، ويعطف مستقبلاً جميلاً على حاضر له زمن الحكاية.

في قصة «الصغير»، من مجموعة «العيد من النافذة الغربية»، ينتظر إنسان ولادة زوجته «بعد أن يئس المولد بعد عشر ساعات من العذاب في ولادة طبيعية». وعذاب المرأة هو عذاب الرجل، الذي ينتظر ولادتها، بعد أن قنع بالسلامة وأعرض عن هموم أخرى: «وهمست الممرضة بما تحمل كان صدره ينوء بزفرات مكتومة تخلّص منها بتنهيدة طويلة، وقبل أن يستدير تلقّت ثانية صوب الكنيسة التي سيحمل ابنه اسم شفيعها». علاقات القصة واضحة شفافة. فعذاب المرأة هو اختبار الرجل الذي، بعد اختباره، يعطي ابنه اسماً جديداً ويزهد بالاسماء «الفخمة»، التي بحث عنها، كما لو كانت ولادة المرأة هي ولادة إيمان جديد في روح الرجل، برهانها اسم جديد، لا تنقصه القداسة.

تحمل القصة التي تسبق القصة السابقة عنوان: «المحروس»، التي يمكن أن تختزل في الأولى وجملها الأخيرة، فما بينهما عذاب واختبار معروف النتيجة. تقول الجمل الأولى: «كلما رأى زوجته تمشي في أرجاء بيتها مثقلة الخطو... وتستغرق في التفكير في تجربة الأمومة التي تنتظرها أحس بشيء من الخفق في قلبه....». وتقول الكلمات الأخيرة: «كيف فاته أن ابنه البكر يجب أن يحمل اسم ابيه (صالح).... ويضحك ضحكة عريضة». بين البداية والنهاية اختبار ينقل الإيمان من الكمون إلى اليقظة، حيث تغيب الأسماء العارضة وتحضر أخرى مباركة مثل عيسى وصالح وغيرها، التي هي أسماء وماهيات في آن واحد.

تحمل «العيد من النافذة الغربية»، وهي القصة التي تعطي المجموعة عنوانها، بنية بسيطة نظيرة، مستهلّها تشاؤم وإيمان غافٍ، وختامها تفاؤل مكتمل. تبدأ القصة بالجمل التالية: «توقفت طويلاً

أمام النافذة الغربية.... ولم تكن نافذتها الغربية هي وحدها التي أغلقها الشتاء... فثمة أصابع أغلقت قلبها وأحكمت الرتاج...». وتنتهي القصة إلى ما يجب أن تنتهي إليه: «وأحسّت شيئاً في صدرها يتحرك. ولأول مرة لا تشرب أفراح العيد ولكنها تشعر بالمعنى الذي يجسده يتدفق عليها من نافذة غربية، ومن نظرة الصغير الذي يلتصق بعنقها، ومن أصوات صغار المعيدين في الطريق..». هناك دائماً صدفة «ضرورية» تعيد خلق الإنسان، موحّدة بين الإيمان والتفاؤل، وبين التفاؤل والنجاح.

قصص كثيرة تمتثل إلى هذه البنية الأخلاقية، مثل «أطفال الآخرين، أريد ماء صبي الكواء» من مجموعة «وقصص أخرى». «وسأتعشى الليلة، زغاريد، حلم من حرير» من مجموعة «الظل الكبير». و«الشيخ مبروك، عقب سيجارة، في المفكرة، أمومة خيّرة، نافخ الدواليب، مات أبوه» من مجموعة «أشياء صغيرة». تبني القصص على ثنائية الإختبار والإيمان، الذي يوقظ طبيعة إنسانية غافية، أو الذي يمسح الغبار عن طبيعة مؤمنة، لم تغفُ أبداً.

تمثّل القصص السابقة نموذجاً قصصياً جامعاً، يحتضن الفلسطيني المعذّب والمرأة المضطهدة والفقير الباحث عن رغيف. وقصة «زغاريد»، الموجودة في مجموعة «الظل الكبير»، وظهرت عام ١٩٥٦، آية النموذج في المجال الفلسطيني. فالمرأة التي بقيت في فلسطين تعرف، صدفة، وعن طريق برنامج «رسائل اللاجئين الى ذويهم»، موعد زفاف ابنها في كنيسة في بيروت، فتتابع، في خيالها، طقوس الزفاف، مرحلة بعد مرحلة، وقد غمرها حزن شديد. غير أنها، وهي تتخيل العرس البعيد، تصل إلى ما يردع الحزن ويستبدل الزغاريد بالبكاء: «الآن يدوران حول الكاهن دورة تقليدية. والناس ترتل من حولهما: بالمجد والكرامة...»، فتمسح دموعها وتصيح بمن حولها: «شموعكم مطفأة في عرس جميل؟ لا كنت إن لم أجعلها وهجاً يتراقص.. اشعلوها أضحكوا». لا تختلف النهاية، رغم اختلاف الموضوع، عن نهاية «لأنه يحبهم» إذ نار الفضيلة تحرق أوبئة السقوط، ولا عن نهاية «خبز الغداء»، إذ الخبز المقدس ينقذ المحاربين الجياع.

يتوّج التفاؤل، في النموذج القصصي الجامع، نهايات القصص، معلناً عن سريرة الإنسان الخيّرة، وعن خير أكيد ينتظر الإنسان في مكان ما. فالنموذج لا يكتب عن صفحة من حياة الإنسا، إلا ليكتب فيها حالة من حالات الإيمان، كما لو كان الإنسان لا يوجد إلا في إيمانه، الذي يستقر فيه، دافئاً، تارة، ومشتّتاً بارداً تارة أخرى. وفي الحالين، يبقى «الإنسان المؤمن» نواة القصة ومرجعها، ويظل أفق الإيمان، أي الإنتصار، أفقاً واسعاً، يؤوي الإنسان في جميع أطواره. وهذا الإيمان هو الذي يضع على لسان الأم في قصة «زغاريد» الجملة التالية: «أوقعوه في شباكهم، واستعجلوا الزواج وما خلّوه ينتظر انفراج الضيق وانحسار الأزمة»، وهو الذي يقنع العجوز الفلسطينية في قصة «عام آخر»، من مجموعة «الظل الكبير» أن تقول: «وللظالمين يوم». واليوم الموعود هو ذاك الذي ينتهي فيه اختبار الإنسان الفلسطيني ليعود، بعد أن فاز في التجربة، إلى الأرض، التي منحته إيماناً لا

ينتهي.

إن مقولة الإيمان، التي تحكم البنية القصصية، تجعل المواضيع قائمة في داخلها وفي خارجها في آن، لها وجود ملموس أثثّته الأرواح المتعددة، لأن الوجود لا يستوي إلا بأرواح يتكيء عليها. ولعل جدل الإنسان والإيمان هو ما يضيف الإشارات إلى الموضوع، ويؤكدّ البعد الإشاري عنصراً ملازماً للمواضيع كلها مما يجعل الموضوع يُقرأ في دلالته المباشرة وفي دلالات الإشارة التي تحيل عليه. ولهذا تكون الشجرة في «العيد من النافذة الغربية» شجرة وصوتاً للحياة المتجددة، ويكون الرغيف في «خبز الفداء» طعاماً ووعداً بالخير، والشمعة في «زغاريد» مادة قابلة للاشتعال، ورمزاً لتبدّد الظلمة الوشيك. يحضر عالم المواضيع مأهولاً بالأرواح، فينقسم إلى مرئي عارض ومحتجب جوهري، مرئي يتوجه إلى العقل والبصر، ومحتجب، يراه الإيمان ولا يراه وينتظر منه خيراً قادماً. وفي ثنائية الموضوع والإشارة، يصبح المنفى نقيضاً للوطن وموقعاً لتجربة روحية، ويغدو الفلسطيني لاجئاً وشيئاً آخر، وتكون فلسطين أرضاً وموئلاً للأرواح الصالحة.

٣ ـ أطياف المرأة في مرايا الإنسان المضطهد:

تحتل المرأة مكاناً طاغياً في قصة سميرة عزام. فالمجموعة الأولى «أشياء صغيرة» ـ ١٩٥٤ ـ تحتوي على القصص التالية: «الأشياء الصغيرة، حكايتها، إلى حين، على الدرب، في المفكرة، زواج العمة، أمومة خيّرة، ماما...». يحتل موضوع المرأة أكثر من نصف المجموعة، ويتعيّن ثابتاً أساسياً، استهلّت به عزام كتابتها، ولم تتخلَّ عنه أبداً، في مجموعاتها اللاحقة. ولن تكون المرأة على قلم عزام تلك الأنثى المتبطرّة، التي تدور حولها الأكوان قبل أن تدور حول ذاتها، بل ستكون، كما يقرّرها الوعي الأخلاقي الأسيان، طريدة وعي ذكوري متخلّف وضحية قيم جاهزة عقيمة، بقدر ما ستكون حيّزاً حزيناً لتصادم المواضيع والإشارات، أي حيّزاً لمواجهة ضرورية بين الخير والشر. والمواضيع الجاهزة التي تحضر، إذا حضرت المرأة، هي: الحب المحرّم، الزواج وتسليع المرأة، الطلاق، الأمومة المشتهاة، أنانية الذكر المغلق والفخور بانغلاقه، وصولاً إلى المهنة الأبدية، حيث «المرأة ـ المومس» تنفتح على الإستباحة والبكاء والموت.

وإذا كانت الكتابة القصصية، في ذاتها، وفي مجتمع فلاحي شبه أمي، تدلّل على وعي سميرة عزام الحداثي، رغم تناقضاته الضرورية، فإن موقفها من قضايا المرأة، يخبر عن وعي اجتماعي ريادي بامتياز. فعلى خلاف دعوات نُسَوية مُتَعالمة لاحقة، هي الوجه المقلوب لذكورية متخلّفة، قرأت سميرة عزام وضع المرأة وهي تقرأ أحوال المجتمع المتخلّف، مؤكّدة أولوية الشرط الاجتماعي على أوضاع الرجل والمرأة في آن. وبسبب ذلك، تحضر المرأة انساناً في الحياة اليومية، قبل أن تَمْثُل إمتاعاً

للرجل أو متاعاً رخواً مزركش الألوان. ففي حياة يومية، لا يغفو عنها الظلم أبداً، تكون المرأة إنساناً يبحث عن عمل، وأما منكودة الحظ، وزوجة شقية، وفرداً عادياً بين أفراد العائلة. فلا شيء يفصل بين المرأة ـ الإنسان في «الغريمة»، وهي من مجموعة «الظل الكبير»، والرجل ـ الإنسان في «الأعداء»، وهي من مجموعة «وقصص أخرى» ـ ١٩٦٠ ـ إلا مقدار التعب والقدرة على البحث عن عمل. ففي القصة الأولى تحرم «الغسّالة الكهربائية» المرأة ـ الغسالة من عملها، وفي القصة الثانية يتنافس «الذكور» على العمل إلى حدود العداء.

تحضر المرأة في قصص سميرة عزام صورة عن الإنسان في وجوهه المختلفة. فهي الفقيرة الباحثة عن عمل ورغيف في «بنك الدم»، والتي تقاسم الآخرين أحزانهم في «المسافر»، وشريكة رجلها الفقير في «حلم من حرير»، والأم الحزينة في «فردة حذاء»، وحلم الصبي الذهبي في «المرأة الثانية»، وهي المقاتلة والشهيدة في «خبز الفداء»، والفلسطينية المتطلعة إلى رؤية ابنتها في «عام آخر»... في جميع هذه القصص، وغيرها، لا تحيل المرأة على ذكورة أو أنوثة، بل على إنسان عادي تفيض شواغله الثقيلة على اسئلة الذكورة والأنوثة المترفة، كما لو كانت عزام تساوي بين بؤس الرجل وبؤس المرأة، قبل أن تهجس بمجتمع سوي يحرّرها معاً، بعيداً عن نداء المساواة الشهير، الذي يضع المرأة والرجل معاً في بيت مسكون بالجهل وبالحقوق الزائفة.

بعد مقولة الإنسان، التي تضم المرأة والرجل دون منازل أو مراتب، تتوقف عزام أمام الوعي الإجتماعي البائس، وقد أضحت المرأة مرآة له، يطرح عليها اسئلة ويردّ عليها بإجابات لا تقل بؤساً. ومثلما أن وعي المرأة البائس، في قصة «الغريمة»، لن يعثر على إجابته إلا في تحطيم «الغسالة الكهربائية»، التي منعت عن المرأة عملها، فإن وعي الذكر البائس، في قصص كثيرة، لن يرتاح إلا إلى امتهان المرأة، شابة حالمة كانت أو زوجة مدثرّة بالنعمة والحرير. ففي قصة «الظل الكبير»، التي تعطي المجموعة عنوانها، لا يرى الأُستاذ الجامعي في التلميذة المعجبة إلا لحماً رَخْصاً، لا علاقة له بالأسئلة الفكرية الجادة، التي هي من اختصاص الأستاذ – الذكر. وفي قصة «إلى حين» تحظى البنت بالدلال وبالتساهل، إذا اقترب منها «العريس»، وتعود آلة رخيصة للعمل المنزلي، إذا لم يطرق بابها أحد. وقصة «القارة البكر»، من «الظل الكبير»، ترسم الأيديولوجيا الذكورية، في شكلها النموذجي، إذ يحق للذكر أن يلج عوالم النساء جميعاً، فإن أراد الزواج طالب بـ «قارة بكر» لم تلمسها يد أبداً. والأمر لن يختلف كثيراً في قصة «الثمن»، من مجموعة «وقصص أخرى»، حيث المرأة سلعة والرجل الميسور يرد على عواطفها بكمية من نقود، كما لو كانت المرأة، جسداً وروحاً وعواطف، قابلة للبيع والشراء. وتحكي قصة «نصيب» عن المجتمع الأبوي، الذي يلغي الذكر والأنثى معاً، ويجعل من الزواج «قضية أبوية» تقررها الإرادات المتسلطة، بعيداً عن رغبات الطرفين المعنيين.

ترسم قصص عزام وجوه اضطهاد المرأة، وتندد بالتراتبية المتسلطة، التي تضطهد المرأة بنتاً وزوجة

وأرملة ومطلقة، كما لو كان ذكر المجتمع المستبّد، وقد صمت أمام من يستبد به، يُفرغ كل الإضطهاد الذي يحمله على الأنثى التي يملكها، مرتكناً إلى مرجع هجين هو أخلاط من الجهل والتقاليد ودعاوى الشرف الكاذبة. وبهذا المعنى، فإن عزام لا تتحزّب للمرأة، بل لمجتمع يحرّر المرأة والرجل من الإضطهاد. ولذا، فإن خطابها، الصريح أو المضمر، دعوة إلى قيم جديدة، تهذّب العقل وتصقل السلوك وتحتفي بالجميل وتحتفل بالإنسان في أشواقه المختلفة. فالتعليم لا يعني شيئاً إن لم يكن تحريراً للذات ودعوة إلى التحرر، والغنى تافه القيمة إن لم يكن ثراء في السلوك والقيم والمعايير، والطقوس لا كرامة لها، حتى لو بدت مقدسة، إن لم تحترم رغبات الإنسان وإرادته. هذا المنظور هو الذي يجعل سميرة عزام تسخر من «المثقف»، في «الظل الكبير»، الذي يختصر الثقافة إلى اللقب وعدد الكتب المقتناة، وتسخط على الكهّان في «نصيب» إذ المؤسسة الدينية تضاعف القمع الأبوي وتبرره: «لا أريد. لا أريد. ولكن الصيحة ماتت، لم يسمعها أحد، لا الكهّان ولا الناس، حتى ولا هذا الرجل إلى جانبها، لقد ضاعت في ضجة صوت لف الكنيسة، صوت هؤلاء جميعاً يختمون زواجها بالنشودة العرس «بالمجد والكرامة كللّها». في نقد يشمل مواقع التخلف كلها، تنادي سميرة عزام بقيم إنسانية، يتحرّر فيها الرجل والمرأة على السواء.

يُرَد موضوع اضطهاد المرأة، في أدب سميرة، إلى موضوع المومس، التي تكون في منظور أخلاقي أسيان «مومساً فاضلة» بالضرورة. تحضر المومس في أربع قصص، محتفظة بدلالة واحدة، قوامها مجتمع قاحل وبلا رحمة، وامرأة فقيرة تُدفع إلى البغاء دفعاً. وللقصص الأربع، وهي «حكايتها»، الفيضان، من بعيد، لأنه يحبهم»، أهمية خاصة في قراءة أعمال عزام. فالمومس، التي تعبر عن كون موحش فارقته الرحمة، تضيء معنى التفاؤل الذي يواكب، صاخباً، قصصاً كثيرة، كما لو كان التفاؤل ضرورة مطلقة لتحمّل عالم ينشر التشاؤم في الإتجاهات جميعاً، حاله كحال النظافة المفرطة التي ترد على قذارة لا متناهية. وبهذا المعنى، فإن تفاؤل الكتابة وجه آخر لتشاؤم مستطير. إضافة إلى ذلك، فإن موضوع «المومس الفاضلة»، وبشكله النموذجي، موجود في مجموعة سميرة الأولى «أشياء صغيرة»، وفي القصة الثانية تحديداً: «حكايتها» التي تبدو، وبسبب شكلها الذهني المباشر، تعبيراً مباشراً عن منظور الكاتبة إلى العالم، المثقل بمرارة عالية وبسوداوية مطلقة. ولن يتغير هذا المنظور في القصص اللاحقة، حيث المومس لا تستدعي جسداً زانياً، بل تفضح مجتمعاً منافقاً أدمن توليد الرذيلة.

ومع أن النموذج الأخلاقي الجامع يضم المرأة المظلومة والفلسطيني المضطهد، مساوياً بين الطرفين وواعداً الطرفين بمسرة قادمة، فإن سميرة، وقد جرّها تشاؤم شديد، تنصر «المومس الفاضلة» وتطرد اللاجئ الفلسطيني، إن أقامت بينهما مفاضلة، مقتربة من قول أليف يقول: إن مضطهداً لا ينصر مضطهداً آخر جدير بالاضطهاد الذي يقع عليه. وهذا ما حاولته سميرة في قصة غريبة عنوانها: «من

بعيد»، من مجموعة «وقصص أخرى»، حيث الطالب الفلسطيني، الذي جاء من غزة إلى بيروت، يتنكرّ لـ «المومس» التي ساعدته بنقودها وحبها ليصبح طبيباً. تنتهي القصة والفلسطيني قد فقد بُعده الإشاري وتحوّل إلى خريج جامعي لا أكثر، بينما تظل «المومس» موضوعاً وإشارة، موضوعاً حدوده امرأة مضطهدة، وإشارة تعبر عن الفضيلة في مجتمع فقد الفضيلة. فـ «المومس» رمز الفضيلة المؤودة، بقدر ما هي كابوس مجتمع يرتكب الرذائل الحقيقية باسم فضائل متوّهمة ولا وجود لها.

٤ - النموذج الأخلاقي وعملية الكتابة :

تنتج كل بنية قصصية نموذجاً أيديولوجياً خاصاً بها، تتكشف فيه أيديولوجيا أدبية معينة، ترد إلى أيديولوجيا الكاتب العامة، وإن كان بين العلاقتين مسافة وانزياح. فلا كتابة دون نموذج يُحيل عليها، ولا نموذج دون تصور للعالم، يكشف عن التصور ويضيئه. ولهذا، فإن القضية الأولى التي تثيرها قصص سميرة عزام لا تقوم في فكرة النموذج، بل في أولوية النموذج الجاهز على عملية الكتابة، ففي حدود هذه الأولوية تتناتج النصوص متناظرة، كما لو كان النص مكتوباً قبل كتابته، الأمر الذي يسمح بإرجاع نصوص مختلفة إلى نص واحد مفيد الدلالة. ونصب كهذا، يتوالد في مرايا متوازية مختلفة، يكون شفافاً كلغته، فلا تعقد ولا التباس ولا فسحة لتعددية القراءة والتأويل. فالنص مقروء قبل قراءته، وما على القارئ إلا أن يقيسه بنص سبق، طالما أن عوالم «الإختبار» تنفتح، في النهاية، على عالم من النعمة والمسرّة.

مع ذلك، فإن كتابة سميرة عزام، وفي سيرورة التحويل والإزاحة، تنتج نصاً آخر، يكسر النموذج الجاهز ويتخطاه، مبرهنة، في أحيان كثيرة، على موهبة أدبية رفيعة المستوى، ومؤكدة قدرتها على تخليق نماذج متعددة، لا تقبل الإرجاع والاختزال. ولهذا النموذج، الذي لا يُختزل إلى غيره، أيديولوجيا أدبية خاصة به، توافق أيديولوجيا الأديبة العامة وتتمرد عليها معاً. وفي هذا النموذج الطليق، بالمعنى النسبي، تتجلى قيمة سميرة عزام الأدبية، التي تعينها رائدة في القصة القصيرة، على المستوى العربي والفلسطيني على السواء.

فعلى المستوى الفلسطيني أعطت سميرة قصتين نموذجيتين، تنفذان إلى قرار الوضع الفلسطيني وقرار الشرط التاريخي الذي يتحرك فيه. والقصة الأولى هي «في الطريق إلى برك سليمان»، من مجموعة «وقصص أخرى»، التي تحدّث عن الكفاح والعجز ورحيل المغلوب على أمره. فالفلسطيني المحاصر، الذي يواجه مدفعاً هادراً، يلوذ بـ «رشاش» معدود الطلقات، يستمد منه الحياة ويمدّه بالحياة أيضاً، في علاقة متبادلة تجعل من موت أحدهما موت الآخر. ولذلك، وبعد أن تنتهي الطلقات ويتحول «الرشاش» إلى «لعبة يلهو بها طفل»، تصل طلقات الآخر إلى طفل المقاتل الأعزل الوحيد

لتعلن، وفي جو جنائزي كامل، موت الأمل وتراخي الحياة واستبداد العجز الثقيل. «يشق المقاتل طريقه بين فلول النازحين»، مخلفاً وراءه «المدرسة التي كان معلمها، والجبل الذي حلم يوماً أن يجعله «جبلاً عربياً» والخط الحديدي وذكريات الشباب وشجرة هزّها «ففرشت قبر الصغير بنجيماتها البيضاء»، كما لو كان قبر الصغير قبراً لأمور كثيرة. تنفتح النهاية على فضاء فاجع، تخومه القبر والموت وانطفاء البراءة، على مبعدة عن نص جاهز، يستولد الأمل من أنهار الخديعة الذاتية. وتعود جمالية هذا القصة، ربما، إلى تبادلية الإضاءة بين عناصر متعددة، حيث يتبادل الطفل والسلاح والشجرة والقبر المواقع، في إيقاع حزين يتأمل ضعف الإنسان الأعزل وسطوة السلاح المدمرة.

القصة الأخرى هي «فلسطيني»، من مجموعة «الساعة والإنسان»، التى تعبّر عن قدر اللاجئ الفلسطيني، بالمعنى الوجودي والأخلاقي، إلى درجة تجعلها قصة فريدة، أو تكاد. فاللاجئ، الذي ضاع اسمه، يزهد بلقب «الفلسطيني»، الذي يلازمه ويزامله، مذ فتح حانوتاً في مكان في بيروت. كأنه جاء إلى هذا العالم بلقب يميزه عن غيره ويميزّه عن غيره ويميز الآخرين عنه أيضاً. وبما أن التسمية هي الإنسان يكون على «الفلسطيني»، وقد اجتاحه وعي زائف، أن يبحث عن الإسم الضروري في المكان الخطأ وبأدوات خاطئة أيضاً، إلى أن يكتشف أن شراء «هدية لبنانية» لن يحررّه من لقبه المزمن، فهو «الفلسطيني»، بعد شراء الهوية، مثلما كان «فلسطينياً» قبل وصولها إليه. تضع هذه القصة، وصفحاتها تسع، في داخلها جملة من العلاقات والرموز، تكثف القدر الفلسطيني كله، بدءاً من الإسم والهوية والوعي الزائف وظلم الآخرين والمحامين الذين أثروا عن طريق بيع الهويّات المزورة. تنتج جملة هذه القصة، كسابقتها، نصاً كثيفاً متعدد المستويات، يسمح بأكثر من تأويل وقراءة.

اتكاءً على تجريد فني رهيف، قوامه الرموز المركبّة وحوارية العناصر الحكائية المتعددة ووحدة المجرد والمشخص، أعطت عزام، في معظم الأحيان، أو في بعضها على الأقل، قصصاً ممتازة، ملتبسة المركز، مركزها حيث يبدو وفي مكان آخر أيضاً، وذلك في كثافة كتابية مدهشة. ففي قصة «الظل الكبير»، لا يتلامح مركز القول في مكان، إلا ليستيقظ في مكان آخر، كما لو كان مستوى الكتابة الأول لا يتبدى كامل الوضوح، إلا ليحجب مستوى يليه أكثر وضوحاً. فـ «الظل الكبير» يأتلف مع الفتاة الواثقة بنفسها، ويتفق مع مدعي المعرفة الخفيض السلوك، ويتوافق مع الحب الرومانسي الذي يساوي بين المثقف الجذاب وصورته في الروايات، ويحيل على وعي زائف يساوي بين الظلال المتخيلة وأطياف الواقع الفقيرة. ولا اختلاف في قصة «الساعة والإنسان»، التي تعطي المجموعة عنوانها، إذ القصة تشير إلى فلسطين التي كانت وتذكر بها، وإلى سطوة الزمن القاهرة التي لا ترحم أحداً، وإلى جماليات الأخلاق المسؤولة وهشاشة الوجود الانساني، وإلى زمن دافئ مضى له قوام الحكايات. تجمع عزام عناصر عديدة وتدرجها في نسيج قصصي كثيف، فتكون القصة في زمانها وفي كل زمن نظير، وتكون في مكانها وفي أمكنة مغايرة، وتنطبق على المغلوب على أمره حيثما وجد.

وبإمكان القارئ أن يتأمل إبداع سميرة عزام في قصص أخرى: «أسباب جديدة، طير الرخ في شهربان، هل كان رمزي، مجنون الجرس» من مجموعة «الساعة والإنسان». و«هواجس، الأعداء، المسافر، بنك الدم» من مجموعة «وقصص أخرى». و«الغريمة»، عام آخر، المرأة الثانية»، من مجموعة «الظل الكبير». و«حتى لا تتصلّب الشرايين» من مجموعة «العيد من النافذة الغربية». في هذه القصص، وبعض غيرها، تبدو عزام أديبة حقيقية، تقرأ الإنساني في أحوال الفلسطيني، وتكتب عن الفلسطيني وهي ترى إلى قدر آخر.

وإذا كانت عزام قد حققت أدبيّة النص، وهي تنقّب عن الصّلْب في الروح الإنسانية وتتأمل هشاشة إنسانية طاغية الحضور، فإنها لم تنجز، وفي مفارقة جديرة بالتأمل، كتابة أدبيّة نظيرة، وهي تقرأ اضطهاد المرأة في أقمطته المتنوعة. فقصص المرأة، الموجودة في المجموعات جميعاً، تنوس بين الميلودراما، إذ القدر يضرب ضربته الكاسرة ولا يحتاج إلى أسباب، والإحتجاج الأخلاقي، حيث الكتابة تصف وتعيد الوصف ولا تفسّر شيئاً. فباستثناء قصة: «الظل الكبير»، فإن القصص المُحَدِّثة عن هوان المرأة في الأيديولوجيا الذكورية، تبدو رسائل تربوية، أو مقالات زاجرة وباكية، تساوي بين وضع المرأة والبكاء الضروري، أو توحّد بين تبخيس المرأة ومجتمع بخس القيم، كأن قصص المرأة ذريعة شكلانية للدفاع عن حقوق المرأة. شيء قريب مما فعله فرح أنطون، في بداية هذا القرن، حين رأى الرواية مسكناً جذاباً لرسائل فكرية، تصل إلى القارئ بيسر ودون إملال.

ينطوي السلب الفني الذي يواكب قصص المرأة عند سميرة عزام على وجه ايجابي، لم تقصده الكاتبة بالضرورة، عنوانه: فقر الأدب النسوي. فهذا الأدب، الذي يردّ إلى علم النفس وعلم الإجتماع قبل أي شيء آخر، يعزل بين شروط المرأة الإجتماعية وشروط الرجل التي لا تقلّ بؤساً، رامياً بالطرفين إلى قارتين غير متجاورتين، ينعم فيهما كل طرف ببؤسه الخاص، وهو ما لا يأتلف مع منظور سميرة عزام، التي تبدأ بمقولة: الإنسان، ولا تتوقف أمام هندسة الأجناس. وذا تكتب عزام «قصة فنية»، رغم تعثّر العبارة، وتصل إلى حكاية أخلاقية تنتظر نهايتها الدامعة بدايتها الباكية إلى حدود النشيج. ومثال القصة موجود في «المسافر، عام آخر، هل كان رمزي، العزيمة، أسباب جديدة...»، وحكاية الأحزان، ووالدها الشرعي يعرفه المنفلوطي حق المعرفة، موجودة في كتابات أخرى. وبهذا المعنى، فإن المرأة، عند عزام، موقع ملتبس، يتعايش فيه الفني والتبشيري، الأخلاقي والاجتماعي، الوطني والديني، ... موقع، وبسبب تعدّد وظائفه، لا يحتفظ من المرأة إلا باسمها، لا أكثر.

٥ - الأديب، المثقف، ووعي العالم:

إنْ كانت ظواهر الأشياء توحّد عالم سميرة عزام في جنس كتابي يدعى بالقصة القصيرة، فإن هذه

القصة، وفي مستوياتها المتعددة، لا تقول بمنظور موحّد إلى العالم، ولا بشيء قريب منه، حتى لو كان متقشّفاً. فإذا كان التناقض، والتناقض ضرورة وفضيلة، يفصل، في قصة عزام، بين قول أدبي وقول أخلاقي خالص، فإن هذا التناقض يبلغ حدود التمزّق والتشظي، عند معاينة المقولات الفكرية المتعددة القائمة في قصة عزام. كأن سميرة، المسكونة بفكرة الأسى الذي يسكن الوجود، قد انقسمت إلى أكثر من قلم وقصة، أو إلى جملة كاتبات لا تربط بينهنّ، بالضرورة، علاقات قربى حميمة.

يطرح الوقوف أمام الأديب، الذي كانت سميرة عزام، التمييز بين الكتابة الفنية وكتابة النموذج الأخلاقي الجامع، بسبب الفرق الكبير الذي يفصل بينهما. فالنموذج الأخلاقي، وقوامه فكر رَغَبي، يُفضي إلى واقع متوهَّم، ما هو بالواقع، حدوده المعاناة والمكافأة، أو الإختبار والوجود، إذ النص الأدبي المفترض ذريعة شكلانية لقول آخر مغاير للقول الأدبي. ففي قصة «زغاريد» تلتقي الأم ابنها البعيد متخذة من «جمالية الإيمان» جسراً، حيث الإيمان يقرّب ما ابتعد ويوحّد ما انقسم، في طقس مقدّس يلغي المسافات والأمكنة. وفي قصة «عام آخر» تَعْتكِز العجوز صبرها ممنيّة النفس لقاء ابنتها، المقيمة في الناصرة، بعد عام. وفي «خبز الغداء» يحضر السيد المسيح وقد جاءت معه حكايته عن «الموت والإنبعاث»، فالمقدس منصور بقدسيّته، وظلال المقدس تفك الحصار عن المقاتلين الجائعين. أمّا «وجدانيات فلسطينية»، ولها سياق مجاور لظهور منظمة التحرير، فتعطي التبشير صوته الأكثر علواً في تفاؤل مهذار ميسور الكلمات: «يا مَنْ يسأل عن ربيعنا الذي كان وسيكون، سيعود الربيع إلى البيّارة، وتعود البيّارة تلخيصاً لمعطيات الفصول...»، «إمسح هذه الدمعة يا أخي.... إن أمامك بلداً ينتظرك... الدموع لن تعيده والكلام لا يفيده ولو أنه أحياناً صادق وجميل، فلسطين تحنّ إليك، إلى عملك إلى جهدك، إلى إيمانك وكفاحك، فلسطين تحنّ إلى بَذلك وعطائك. فاعمل من أجلها». يرتفع الصوت الوطني الكبير محمولاً على أجنحة الرغبة، وقد وضع الوطن والإيمان والربيع في بوتقة من أثير، تمزج الماضي بالمستقبل، وتجعل مما كان نُزُلاً عاطراً لما سيكون.

تحتضن القصص السابقة «جماليات مختلفة»: «جمالية الإيمان» جمالية الوطن، جمالية الإرادة، جمالية الماضي وجمالية المستقبل ...». وهي، فيما تحتضن، تحكي عن فلسطيني هو روح الوجود، طالما أن الوجود لوعة واختبار وكتاب نظيف سطهر الله في صفحاته حكمته واستراح. لكن عزام، وهي تذهب إلى كتابة أخرى، قوامها التحويل والإزاحة، تهجر فلسطينيّها المضيء في مستودع الكتابة الأخلاقية، منتهية إلى فلسطيني آخر، بينه وبين الفلسطيني الوضيء مسافة، تساوي تلك القائمة بين حكاية الوعد والوعيد. فقصة «في الطريق إلى برك سليمان»، التي ترثي بلداً من نور وبهاء، تتعامل مع الفلسطيني المهزوم بأحكام باترة شديد البرودة. فهو المهزوم الكامل، الذي لا يستحق الرثاء، لأنه قبل أن يوسّد القبرَ ابنه، وضع إلى جانبه كل الماضي الذي انتمى إليه. فلا غفرانَ ولا تعاطفَ، بل اتهام كامل لبائس يرفد حشداً من البائسين. و«الفلسطيني»، وهي من أجمل ما

أنجبته الكتابة الفلسطينية في القصة القصيرة، تتّهم الفلسطيني تهماً متعددة، وإن كانت تشفق على وضعه، قبل أن تصفعه بأكثر من اتهام: فهو متهم حين يبحث عن الهوية في مكانها الخاطئ، فيسعى إلى «هوية لبنانية» تصدّ عنه شرور لقب «الفلسطيني»، ومتهم هو حين يقصد وسائل لا تقلّ خطأ، فيبادل نصف ما يملك مقابل قطعة من ورق مزوّرة، ويلازمه الإتهام، حين يغضب عاجزاً، ولا يغادر دائرة أسئلته الخاطئة وإجاباته الأكثر تيهاً. تبوح القصة، بحزن شديد، بمعاناة الفلسطيني، الذي أضاع كيانه حين أضاع اسمه، مندّدة بالوعي البائس وبالمعاناة البائسة، مؤكّدة أن الإنسان يستعيد هويته الضائعة حين يقاتل وهو يبحث عنها. شيء قريب من الأحلام النبيلة، حيث الهوية هي القتال المتواتر من أجلها، فلا هوية معطاة، ولا هوية تُعطى إلى الأبد. وهو ما قال به غسان كنفاني قولاً عالياً يتاخم العدمية. في قصة غريبة، عنوانها: «من بعيد»، يصل الإتهام إلى حدود الهجاء، حين تعارض القصة قيم «الطبيب المتخرّج»، الذي جاء من غزة، بقيم «المومس الفاضلة»، التي تعيش في بيروت. تستنكر القصة النفاق الإجتماعي وعدم الوفاء ورخاوة القيم، لكنها تستنكر أولاً هشاشة الذاكرة الفلسطينية. فوفقاً للنموذج الأخلاقي الجامع، القائم في قصص سميرة عزام، فإن بين الفلسطيني المضطهَد والمرأة المقهورة رباطاً وثيقاً، يشدّهما إلى تجربة إنسانية، توزّع عليهما القهر بمقادير متعادلة. غير أن ذاكرة الفلسطيني تكتسحها الثقوب، حالما يأنس راحة، طويلة أم عابرة. ولذلك، فإن الفلسطيني، الذي اختلف إلى بعض شوارع بيروت وحظي بلقب علمي، يغدو، سريعاً، كالآخرين، الذين وقاهم الزمن تجربته، كما لو كانت النعمة تقوّض ذاكرته الجماعية، وتطلقه فرداً جديداً، يرتاح إلى ذاكرة لا ذاكرة فيها.

بين الفلسطيني في القول التحريضي وفي القول الفني فروق، توزّعه على فضائين لا متجانسين. فهو في القول الأول يزامل الخير الذي يستولد العصافير المزركشة من حوار القلب والكلمات، وهو في القول الثاني جانبه الضياء تقوده الشوارع إلى أمكنة لا يراها. وقد يقال إن الفرق الباهظ بين فلسطيني يقوده القلب المؤمن وآخر تقوده الشوارع المظلمة، هو الفرق بين أيديولوجيا عامة، لم تستطع إنتاج نصّها الأدبي، وأيديولوجيا أدبية، تنتج نصاً آخر، لا مكان فيه للشفافية وللنهايات التي تساوي بداياتها. بيد أن الفرق الشاسع بين فلسطيني من ياسمين وآخر من بؤس وخيبة، لا يقبل بالقول المجزوء السابق، ويحضّ على التفتيش عن قول آخر في مكان آخر.

ينقل الفرق بين الأيديولوجيا، في شكليها، السؤال من مستوى المبدع إلى مستوى المثقف، حيث يمكن البحث عن تصوّر العالم، بلغة لوسيان جولدمان، في المقولات الفكرية المتعددة التي تثوي في البنية القصصية. وهذه المقولات عند سميرة عزام، وكما أشرنا، متعارضة ومتنازعة إلى حدود التمزق والتشظي. ففي مقابل تفاؤل طليق يفترش قصصاً كثيرة «حلم من حرير، صبي الكواء، المحروس، الصغير، نافخ الدواليب، ...»، يقف تشاؤم كاسح يلطم ما شاء من الوجوه، كما هو الحال في

قصص: «حكايتها، دموع للبيع، لا .. ليس لشكوّر...». يتبادل التفاؤل والتشاؤم المواقع في ثنائية نظيرة الثنائية الطُهْر والقذارة، ممّا يضع مرجع الثنائيتين، منطقياً، في الوجود فى ذاته لا في التاريخ، كما لو كان هضوس النظافة رداً على قذارة متعددة الجهات. وبسبب نظافة قسرية ترد على قذارة طاغية وعشوائية الجهات، لا يكون «المستقبل المضيء» إلا رداً على زمن متدهور، تغزوه الأمراض كلما تقدّم إلى الأمام. ففى قصة «صبي الكواء» يبدو المستقبل أباً حنوناً، على خلاف قصص أخرى، يختلط فيها تقدم الزمن بفساد لا يمكن الهروب منه. فالعجوز في «مجنون الجرس» يقترب من الجنون وهو يهجس بالشاب الجديد، الذي سيقرع جرس الكنيسة عوضاً عنه. والعجوز فى «وخرس كل شيء» يصل إلى الموت، حين تطغى ضوضاء «جهاز الأسطوانات»، فى المقهى الجديد، على صوت «المذياع» في مقهاه القديم. والمرأة – الغسالة في «الغريمة» يتلكأ رزقها، بسبب انتشار «الغسالة الكهربائية».

يتقدم الزمن حاملاً معه الجنون والموت وتكدير الأرواح، وواعداً بفساد كان ضيق الحدود فى زمن مضى. والزمن فى هذه القصص ينقض زمن قصص أخرى، يعد بالبهجة والإنتصار وترميم الأرواح الكسيرة. وقد يُقال إن عزام، وهي ترى إلى زمن الخير والزمن المقوّض، ترسم الحياة في جوانبها المتناقضة. والقول صحيح، لو كان الزمن، فى وجهيه، قائماً في بنية قصصية موّحدة، لا متناثراً في مرايا متجاورة، لا يمكن توحيدها، إلا بالقسر والتعملّ. وبما يبدو لا تجانس الوعي، أي تشتته، عند عزام أكثر وضوحاً، عند الإقتراب من موقفها من التقدت والتقنية. ففى قصة «مؤهلات» يصبح الإختصاص العلمي عنواناً للإتقاء القيمي والحس بالمسؤولية، وفي «طير الرخ في شهربان»، يبدو التقدم التقني حتمية منيرة لا ترفضها إلاّ العقول المأفونة. لكن هذا الموقف، الذي ينصر العلم والتقنية، ينقلب إلى نقيضه، حين يمثل الوجود مسكناً للأسى، وحين يتكشف تقدم الأزمنة خراباً خالصاً. فالإنسان البسيط يعيش مرتاحاً فى قصة «أسباب جديدة»، إلى أن يختص بتركيب «الهوائيات التليفزيونية»، ليصل إلى الموت الذي ينتظره في يوم عاصف. يقتل «التليفزيون» الإنسان الشاب، مثلما قتل «جهاز الأسطوانات» الكهل التعيس، وأودت رؤية «القطار» بالجندي العائد إلى التهلكة، ونكلّت «الغسالة الكهربائية» بالمرأة، التى كانت سعيدة قبل وصول الكهرباء.

تتراصف المقولات الفكرية عند سميرة عزام وتتنافى، ينفي تقوّض الزمن المستقبل السعيد الآتي، وينفي التشاؤم تفاؤلاً سبقه، وتنفي هشاشة الوجود كل تقدم تقني، وينفي بؤس الطبيعة الانسانية التقدم العلمي، وينفي الحزن اللامتوقع الفرح المتوقع والحسبان الذاتي الذاكرة الجماعية .. تطرح هذه المقولات المتنافية.

سؤال المبدع الأدبي والمثقف الحديث والفرق بينهما، رغم أواصر وعلاقات كثيرة أم قليلة. فإذا كان المثقف يتعين، نظرياً، بتصور متسق للعالم، بالمعنى النسبي، غايته نشر منظور مجتمعي معقول في

اتساقه، ينزع من اللاتجانس إلى التجانس، فإن لا تجانس المقولات الفكرية عند سميرة عزام يأخذ بيدها إلى موقع لم تتوقعه، لتكون حداثية في الممارسة الأدبية، وتقليدية المنظور في الممارسات الأخرى. وهذه المفارقة لا تشرح حال سميرة عزام، بقدر ما تشرح أحوال المجتمع الذي عاشت فيه وقاومته في آن واحد.

في تصور العالم عند سميرة، وقد اخترقته ثنائيات متنافية، ما هو قريب من بنية الدين الشعبي. فإلى جانب قيم المحبة والعدالة والتسامح المتجهة إلى عالم دنيوي يحتاج إلى إصلاح، يقف تجريد لا نهاية له، قوامه الخير والشر وفساد يحايث تحوّل الأزمنة وأصل مقدس أوّل جوهره البراءة والنقاء. وفي تصور أيديولوجي كهذا، خذله التحويل الأدبي، يغدو الفلسطيني، كما فلسطين، لحظة صوفية، إن لم يكن ضحية لتحولات الأزمنة الفاسدة؛ ضحية تستجير بالسيد المسيح ويجيرها، وتحنو عليها أزاهير البرتقال والنوافذ المقدسة. ومع أن الكتابة تعطف الفلسطيني على عكا والقدس والناصرة، مشتقة تعريف الفلسطيني من المكان، فإنها تخطئ التعريف وهي تعثر عليه، لأن الخير، والفلسطيني صورة له، يقف خارج التاريخ، ولا يُحسن الدخول إليه.

تتمثّل مأساة الوعي الأخلاقي، تماهى بالوعي الديني أو انزاح عنه قليلاً، بإلغاء السياسة الصادرة عن إلغاء التاريخ، ذلك أن التاريخ يتعين بالظرفي والجزئي، والمتحوّل بعيداً عن جلال الكليات المطلقة. ولذلك، لن يلتقي الفلسطيني المجرد، في قصص عزام، إلا بيهودي مجرد بدوره، يلتحف الشر ويقف على تخوم الكتابة، كما لو كان الوعي الطهراني، لا يستقدم اليهودي إلى سطور الكتابة إلاّ مضطراً وبمقادير لا تُرى. يغيب اليهودي المشخص في «وجدانيات فلسطينية» وتحضر آثاره الشريرة: «مندلبوم .. انطقي.. أما وقرت أذنك الحكايات؟ أما فتتَ أسلاكك تلك المواجع؟ ذلك الانتظار في كل شيء؟ في الأرض والعائلة والوطن؟ أما أحسست أنهم إذ يعودون على كل ريح من الرياح الأربع أنهم رغم كل شيء يجددون وحدة الجسد الواحد مهما فعلت أراجيح التطوح؟ مندلبوم ... مندلبوم ... أيتها البوابة التي تأكل أسلاكها عيوننا .. لقد قررنا ألا تظلي وحدك بوابة اللقاء ... وعزمنا أن نجعل كل حدودنا بوابات ... وقد قلنا كلمتنا ... فماذا تقولين ... ». يأخذ الكلام الوطني الجميل شكل البوح، تطلقه روح خيرّة ضد روح شريرة، لا تُرى وتُري آثارها. ولأنه كلام الروح، الذي يقف خارج التاريخ والسياسة، فإن الكاتبة تفصله وتميزه عن الكلام الآخر، الذي يتحدث عن البشر والأمكنة والوقائع.

يغيب اليهودي في «زغاريد» وتبقى آثاره : «أية قسوة في الحياة تشتط فلا تشفق على قلب أم ولا تفرح قلب أب». يأخذ اليهودي، حيثما جاء ذكره، صفة : الظالم، أي يُنسب إلى المنظومة الأخلاقية، التي تعارض «الظالم» بـ «العادل»، دون أن تعطي قولاً مفيداً. فالظالم، كما العادل، موجود في كل العصور، ولا يتحوّل إلى علاقة تاريخية، قابلة للمواجهة، إلا بتعيين غاياته السياسية

والوسائل التقنية المختلفة التي تفضي به إلى هذه الغايات. ولن يختلف الأمر في قصة «عام آخر»، التي تكتفي بالجملة التالية : «المال يعوّض والدور تعود ما دام الرجال موجودين وللظالمين يوم». إن يوم الظالم هو يوم العادل، الذي لا وجود له، لأن الظالم المطلق لا وجود له. ومع أن عزام تسعى إلى بعض التحديد في قصص أخرى، فإن الوعي الأخلاقي، المتكئ على اللاهوت، يختصر اليهودي إلى سلاحه الوفير: «بندقية أمام مدفع؟ قزم أمام مارد»، تقول قصة «في الطريق إلى برك سليمان»، أو «يُخيّل إلي أن اليهود زرعوا مواسمهم أسلحة»، كما تقول قصة «خبز الفداء». يصبح اليهودي، وقد أضيف إليه السلاح، «شراً مسلحا»، أي يظل غائباً، يهزم «خيراً أعزل»، أي خيراً لا وجود له أيضاً. إن الحضور المستمر لمقولتي الخير والشر في وعي سميرة عزام هو ما يملي عليها التعامل مع «ضياع فلسطين» بمقولة : السقوط، في تلاوينها الدينية، حيث تذهب «ابنة الشهيد» إلى دروب الدعارة في قصة «لأنه يحبهم»، ويتكشف الفلسطيني «مومساً غير فاضلة»، في قصة «من بعيد».

ينتسج الشر اليهودي، في قصص عزام، من ثلاثة عناصر مجردة هي: «الإغتصاب، الظلم، القوة». وإذا كانت سميرة عزام تبدو مطمئنة وهي تضع اليهودي في معادلة مجردة، فإن الإطمئنان يستعصي عليها، وهي تبحث عن معادلة الفلسطيني المقابلة. فهي توزع الأخير على : «المسالمة، العدل، السقوط»، إن ارتاحت إلى الوعي الأخلاقي، وعلى : «العدل، السقوط، المقاومة»، إن قاربت المشخص واقترب منها. ولعل أدب سميرة عزام كله يتكوّن في علاقة متوترة ولا متكافئة بين المجرد والمشخص، وبين الأخلاقي والتاريخي. وهذه العلاقة هي التي تشرح، ربما، مفارقة عزام، التي هي ليست بمفارقة، حين تكون حداثية في الممارسة الكتابية، وتقليدية خارجها، أي أديبة ممتازة، تفتقر إلى وعي المثقف بالمعنى الحديث للكلمة.

٦ - أدب الإنسان المضطهد وفكرة «الضمان»:

يحمل أدب الإنسان المضطَهد، لزوماً، إعاقة داخلية، تضعه على تخوم الأدب، في شروط معينة، أو تملي عليه تجديداً ادبياً غير مسبوق، في شروط أخرى. وتصدر الإعاقة عن إضافة قول غير واقعي إلى الواقع، يؤمّن رحيل الماضي السعيد إلى المستقبل، كما لو كان المبدع لا يلتقي بقارئه المضطهد، إلا إذا وعده بمنزل في الجنة. يتأسس نص الإنسان المضطهد على عقد مضمر بين قارئ يبحث عن قول يَعده بالإنعتاق، وكاتب يقاسمه الرغبة، أو يضع بين يديه القول المطلوب. يشكل «الضمان» إذن، وهو مقولة دينية، أساس العقد، طالما أن فيه وعداً يحتاجه المضطهد، ولا تستوي حركته من دونه.

تخترق مقولة «الضمان» النص الأدبي الفلسطيني كله، تقريباً، مؤكدة المستقبل ابناً نجيباً لماضٍ ذهبي سبق. فقد حكى الشعر الفلسطيني، كما شاء، عن «الجليل الآتي»، الذي يرقد فيه حق لا يمكن

أن يضيع، وارتاح غسان إلى «جمالية الإرادة»، واطمأن جبرا إلى الفلسطيني المتعالي، واكتفى إميل، حزيناً، بدفء الذاكرة. فرواية «ما تبقى لكم» تخلق فلسطينياً واجب الوجود، يخرج من المخيم البائس بوعي لا بؤس فيه، كي يصرع فوق أرض الصحراء الأليفة عدوه، «الواجبة هزيمته»، ورواية «أم سعد» تنقل الفلسطيني من خيمة إلى خيمة أخرى مغايرة، و«عائد إلى حيفا» تعيد الفلسطيني القلق إلى «أرض الأشبال». وإذا كان غسان قد أحال «الواجب الأخلاقي» على الفلسطيني الأخلاقي الذي يحارب وينتصر، فإن جبرا بنى الفلسطيني وبنى فيه انتصاره. فالفلسطيني ظل الحق، إن لم يكن هو الحق مقنّعاً، والحق يطوف حيثما أراد ويعود، مطمئناً، إلى المهد الذي لم يفارقه. والتبست الامور على إميل حبيبي، وهو يعيش تجربة مختلفة، فاختار ذاكرة اللغة، كما لو كان الحفاظ على «اللغة القديمة» ضمان استمرار القديم في الجديد، أو ضمان استمرار نار الماضي التي لا تنطفئ.

عثرت سميرة عزام، في النموذج الأخلاقي الجامع، على الضمان الذي لا يمكن الهروب منه. فهو قائم في الصبر والتفاؤل والإشارات المقدسة، بل أنه قائم وراء عالم موحش مسكون بالأسى. وحتى وهي تحفر عميقاً في فكرة «السقوط»، في قصصها «الطريق إلى برك سليمان، الفلسطيني، من بعيد، لأنه يحبهم»، فإنها كانت تحفر، وفي اللحظة عينها، عن فكرة «الإنبعاث»، التي ستنطلق فصيحة دون التباس فى «وجدانيات فلسطينية»، حيث الأرض المقدسة تتهيأ لاستقبال ابنها المبروك.

يقول أدورنو: «يتعامل النص الأدبي مع الواقع وقد أضاف إليه شيئاً ما. والشيء المضاف هو الذي يحدّد أدبية النص الأدبي». يقوم إشكال الأدب الفلسطيني، في زمن مضى، وبنسب مختلفة، في «الشيء المضاف»، لا بالمعنى الذي قصده أدورنو بل بمعنى آخر. فما قصده أدورنو، غالباً، يرتبط بالمتخيل الأدبي، الذي يتعامل مع واقع، بصيغة الجمع، مليء بالاحتمالات والامكانيات، ينقض «الواقع الموجود»، الذي يفرض أحادية الكتابة والقراءة والتأويل، كأن الأدبي نقض للأحادي وانفتاح غير محسوب على متعدد لا نهاية له. أما «المضاف الفلسطيني»، وقوامه الضمان، فقد نقض المتخيل الأدبي بالمتخيل الإيماني، حين لم يشتق واقعه المرغوب من إمكانيات الواقع الفعلية، بالمعنى الأدبي، بل من حيزّ إيماني، أحادي الكتابة والقراءة والتأويل.

في هذه الحدود، فإن كتابات سميرة عزام تُقرأ منفردة، بقدر ما تُقرأ على ضوء نص أكثر اتساعاً، صاغته أقلام فلسطينية أخرى، عاشت تجربة الاضطهاد وتجربة التحرر المرغوب، أي عاشت ما يمكن أن يُدعى بـ «الهوية التراجيدية». يتوزع الفلسطيني في هذه «الهوية» على رغبتين متناقضتين، يحنّ في الرغبة الأولى إلى أن يكون عادياً كالآخرين، وتسقط عليه اللعنة، في الرغبة الثانية، لأنه أراد أن يكون كالآخرين. ففي قصة «الفلسطيني» يحلم الفلسطيني أن يحمل اسماً كغيره، بعيداً عن صفة تذكرّه بنقصه. غير أنه وهو يسعى إلى «هوية مزورة»، يفقد هويته الحقيقية المُتعبة، التي تحبّب إليه هوية مزورة، كأن الفلسطيني، وقدره مختلف عن الآخرين، لا يكون عادياً إلا إذا استقر في وضع

غير عادي على الإطلاق. لا تعبر سميرة عزام عن هذه الهوية المأساوية فقط، بل تعيشها وتتسرّب مرتاحة إلى كتابتها، موزعة الكتابة على إقليمين مختلفين.

ففي لحظة أولى تشفق سميرة على الفلسطيني إلى حدود البكاء، ليكون غير عادي في قدره وصفاته، فهو الصابر المجالد المتفائل، وهو الجسر الإلهي الذي يسري مضيئاً في أجساد لا تعرف الموت. وهي فيما تفعل تنسبه إلى أرضه، المستمرة «إلهية» كما كانت. وهي في لحظة ثانية تزجر الفلسطيني زجراً عنيفاً، فهو المهزوم وضعيف الذاكرة والملوّث والذي سقط من «اللاعادي» إلى «العادي». وفي واقع الأمر، فإن عزام تحنو على الفلسطيني وهي تحنو على فلسطين، وتزجر الفلسطيني لأنه «أضاع فلسطين»، وذلك في معادلة مضطربة، يُشتق فيها الفلسطيني تارة من فلسطين، وتشتق فيها أقدار فلسطين تارة أخرى من الفلسطيني. وفي الحالات كلها، يبقى الفلسطيني «الواجب الوجود»، أي الذي عليه أن يسترجع فلسطين، موجوداً كمشكلة ونقطة استفهام، او موجوداً كتأمل صعب وكمساءلة متعبة. والسؤال مُتعب إلى حدود العبث، لأنه يحلم ببرمجة الواقع وبوضع مسار مسبق للتاريخ، أي بإقامة علاقة مستحيلة بين المضطهد المتناهي ومكر التاريخ الذي لا نهاية له.

حوّل النص الفلسطيني، وهو يتمسك بفلسطين ويدافع عنها، التاريخ إلى أحجية. فهو مؤمن بـ «معنى التاريخ»، أي بتجسيده للحق، إلى درجة تلغي عقل الانسان وأسئلته القلقة. وهو مؤمن بـ «إرادة الانسان»، التي تستولد الحق، إلى درجة تلغي تحولات التاريخ. وكان، في الحالين، يعرب عن مصير «الانسان الشقي»، الذي طاردته سميرة عزام، ولم تحسن ترويضه. والسؤال كله هو التالي: كيف يمكن كتابة قدر انساني غير عادي في شكل «عادي» من الكتابة؟ ألا يحتاج الانسان الذي فقد العادي إلى شكل غير عادي من الكتابة؟ ولن يعثر الشكل الكتابي المطلوب، ربما، على عناصره في مقولات «الحق، الحقيقة، الخير، الايمان..»، بل في تأمل طليق لـ «بنى التاريخ الماكرة»، التي قد تطحن عملاقاً مترامي الأطراف، ويستعصي عليها كائن «ضئيل القامة»، لا لشيء إلاّ لأن «ضآلته» تتيح له الخروج من أماكن ضيقة.

على الغلاف الأخير من قصص سميرة عزام، كتب ناشر الطبقة الثانية السطور التالية: «وهي العربية الفلسطينية الصميمة، الودودة قلباً، الصلبة موقفاً، والتي لم يذكرها أحد في تاريخ نضالنا، مع أنها أول من اسهم في تأسيس وتشكيل تنظيم فلسطيني». وسواءً أسهمت عزام في «تأسيس تنظيم فلسطيني» أم لم تفعل، فإن آثارها أكثر وضوحاً وجمالاً في مجال آخر: فحاضرة هي في تأسيس جنس كتابي جديد، وفي كتابة صادقة تدافع عن فلسطين، وفي منظور نبيل يدافع عن الفلسطيني وهو يتعاطف مع كل مضطهد آخر، وفي تصور يساوي بين التحرر وممارسة القيم الرفيعة. وهذا كله، يجعل من عزام، كتابة وممارسة وقيما، صفحة مشرقة من صفحات الثقافة الوطنية الفلسطينية. صفحة تستمد نورها من ذاتها، ولا تنتظر كثيراً أضواء زائرة.

إشارات:

استندت هذه الدراسة على الطبعة الثانية من أعمال سميرة عزام، الصادرة عن دار العودة، في بيروت، عام ١٩٨٢، بالتعاون مع الاتحاد العام للكتّاب والصحفيين الفلسطينيين، وهي:

١ - أشياء صغيرة (الطبعة الاولى، بيروت، ١٩٥٤).

٢ - الظل الكبير (الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٥٦).

٣ - وقصص أخرى (الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٠).

٤ - الساعة والانسان (الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٣).

٥ - العيد من النافذة الغربية (الطبعة الاولى، بيروت، ١٩٧١).

استفادت هذه الدراسة من أطروحة الدكتور يوسف حطيني «سميرة عزام رائدة القصة القصيرة الفلسطينية». وهي أطروحة واضحة النزاهة والإجتهاد وممتازة التوثيق، ظهرت عن: دار العائدي، دمشق، ١٩٩٩، وتقع في مائتى صفحة من القطع المتوسط. فللدكتور حطيني كل الشكر والتقدير.

إسرائيل شاحاك:
الصهيونية شر ولا إمكانية لتطبيع اسرائيل مع وجودها

حاوره: حسن خضر

وصل إسرائيل شاحاك إلى فندق الأميركان كولوني في القدس قبل الموعد بربع ساعة . وفي اللقاء الثاني بعد أسبوع تأخرت خمس دقائق فوجدته في الانتظار . لا يجاري حرصه على المواعيد سوى ميله المدهش إلى استنفاد الدلالات المحتملة لفكرة ما، كما يليق بمثقف يتمتع بثقافة موسوعية، ونظرة متحزبة إلى الواقع . وبالمقابل، ثمة لا مبالاة واضحة تجاه ما يتصل بالصحة والهندام . فأستاذ الكيمياء العضوية السابق في الجامعة العبرية يبدو معتل الصحة، وقليل الاهتمام بمظهره الخارجي إلى حد كبير.

وعندما تمنيت له عمراً مديداً، تعقيباً على شكواه من مرض السكري، الذي ألحق الضرر بإحدى عينيه، أجاب بعقلانية باردة بأنه لا يريد العمر المديد، فقد عاش على هذه الأرض لمدة ستة وستين عاماً ولا ينتظر سوى القليل من السنوات، التي يأمل إنفاقها في البحث والقراءة، ومواصلة حربه الشخصية ضد الصهيونية.

يشن شاحاك حربه بطريقة غير تقليدية، فهو من محترفي كتابة الرسائل إلى بريد القراء في الصحف العبرية، وهو مترجم محترف، يترجم ما لا تلتقطه أعين المهتمين بالمشهد السياسي والاجتماعي في إسرائيل، ويضعه أمام من يشاء . وأذكر أن تلك الترجمات التي كانت تصل إلى بيروت بعنوان "أوراق إسرائيل شاحاك»، كانت من أهم مصادر المعرفة المتوفرة لدى عدد من

المختصين فى الشؤون الإسرائيلية فى السبعينات.

إلى جانب الترجمة وكتابة الرسائل، والتقارير (وهي دراسات موجزة يشعر بضرورة نشرها على نطاق واسع) ينفق شاحاك ما تبقى من وقت فى دراسات أكثر عمقاً وتخصصاً . وفى هذا السياق أصدر كتابه " الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود ». وقد ترجمتُ هذا الكتاب، الذي نشرته "دار سينا للنشر" فى القاهرة عام ١٩٩٤ (صدرت منه أكثر من طبعة مزوّرة فى العالم العربى، بلا ذكر لاسم الناشر أو المترجم أو تاريخ النشر). كما أصدر كتاباً بعنوان " أسرار مفضوحة " عن الصناعة العسكرية الإسرائيلية، ودور المؤسسة العسكرية فى تسليح الدكتاتوريات في أميركا اللاتينية، إلى جانب النشاط النووي للدولة العبرية. وفي الآونة الأخيرة أصدر كتاباً عن الظاهرة الدينية في المجتمع الإسرائيلي بعنوان " الأصولية اليهودية. "

ترأس شاحاك لفترة من الوقت الرابطة الإسرائيلية لحقوق الإنسان، التي يبدو بأنه كان قيادتها وجنودها في آن، كما أصدر في وقت مبكر، قبل ظهور المؤرخين الجدد في إسرائيل، كرّاسا عن القرى الفلسطينية المدمرة بعد عام ١٩٤٨، وقد صدر الكرّاس في عام ١٩٧٥ بعنوان «القرى العربية المدمرة»، وضم أسماء ومواقع ٣٨٥ قرية فلسطينية. كما قام إميل توما بجمع عدد من ترجماته في كرّاس بعنوان " الصهيونية على لسان زعمائها " صدر باللغة العربية في القدس عام ١٩٧٨.

كانت هذه الحقائق حاضرة فى الذهن، عندما حضر شاحاك قبل الموعد بربع ساعة في اللقاء الأول، الذي افترضنا بأنه سيستمر لمدة ساعة ونصف الساعة فاستغرق عدة ساعات، الأمر الذي حدث أيضاً في اللقاء الثاني أوائل نوفمبر (تشرين الثانى) ١٩٩٩، في حديقة الأميركان كولونى القريبة من أسوار المدينة القديمة، حيث أخذنا الحديث إلى وقت متأخر لم يكن فى الحسبان .وما كان يعنيني في المرتين، تمثل في محاولة البحث عن معنى تلك الحرب الشخصية، ومبرراتها الفكرية والأخلاقية.

حاولت استفزازه بوسائل مختلفة، لكنها لم تكن ناجحة أغلب الأحيان، لأننا نقف على أرضية مشتركة، فشاحاك يؤمن بالدولة العلمانية الديمقراطية كحل للصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلى، كما يؤمن بأن كل تحليل للصهيونية لا ينطلق من حقيقة اعتبارها تجسيداً للشر لا يوصل صاحبه إلى نتائج مفيدة، ويعلن بوضوح أن الوجود الإسرائيلي ـ اليهودي كان غزواً لفلسطين. والى جانب هذا وذاك يرفض تسمية المفاوضات والترتيبات الجارية بين الفلسطينيين والإسرائيليين بالسلام، فهى لا تمثل فى نظره أكثر من هدنة مؤقتة، ومحاولة للسيطرة على الفلسطينيين بوسائل جديدة . لذلك كانت مقاربة مفهومه للصهيونية أكثر المداخل جاذبية.

■ *أفكر بتعريفك الخاص للصهيونية، ربما يصلح بداية للحديث عن الوضع الراهن والتطوّرات*

الجارية

■■ تعريفي للصهيونية لستُ أنا من صاغه، فهو مستمد من كتابات الآباء المؤسسين . تقوم الصهيونية على ثلاثة مبادئ:

أولاً، يكره الناس كلهم اليهود، وهي كراهية تختلف من حيث الشكل عن أية أنواع أخرى من كراهية الآخر أو الغريب . فالصهيونية تفترض بأن الفرنسيين أو الألمان يمكن أن يكرهوا بعضهم لبعض الوقت، أما كراهية اليهود فلا تزول ولا تدول . غير اليهود يكرهون اليهود، بسبب طبيعتهم، وبما أن العداء للسامية لن يزول من العالم، وأنه حتى الشعوب التي لم تعرف اليهود في حياتها ستكرههم على الفور إذا احتكت بهم، لذلك يعزل اليهود أنفسهم عن غير اليهود.

ثانياً، أرض إسرائيل تخص اليهود، جميع اليهود، بصفة دائمة والى الأبد.

ثالثاً، على جميع اليهود القدوم إلى أرض إسرائيل، أنا استخدم تعبيراتهم [يقصد الصهاينة] بطبيعة الحال، فتعبير أرض إسرائيل أكبر من مفهوم فلسطين . على اليهود القدوم وإنشاء دولة تخصهم.

■ *ولكن هل نستطيع النظر، بهذا المعنى، إلى الصهيونية كحركة قومية . يمكنني الاستشهاد بما كتبه بوعز عفرون، وأرجو أن تكون مطلعاً على فرضياته بهذا الصدد، فقد تحدث عن حركتين يهوديتين في أوروبا الشرقية : البوند - الحركة الاشتراكية اليهودية - [حركة راديكالية يهودية أرادت تحقيق الحكم الذاتي لليهود في أوروبا الشرقية، استناداً إلى الوحدة الثقافية القائمة على لغة اليدش] والصهيونية . كانت الأخيرة عملية تزييف للمشاعر القومية، لأنها استهدفت نقل جماعة من مكان إلى آخر، بينما كان البوند التعبير الطبيعي عن مشاعر اليهود السياسية وطموحاتهم!*

■■ أعتقد أن بوعز عفرون يجهل التاريخ اليهودي تماماً، ولا يعرف ما جرى قبل ستين أو سبعين عاماً. فهمه لأوروبا الشرقية، والتاريخ اليهودي زائف وغير صحيح مطلقاً . والدليل قدوم العديد من اليهود الشرقيين إلى إسرائيل . حدثت عملية استغلال للمشاعر بالتأكيد، لكن تلك المشاعر كانت طبيعية . لهذا السبب كل ما يقوله غير صحيح . الصحيح والواقع، أن عفرون يتجاهل دور الديانة اليهودية، فالمبادئ الثلاثة التي ذكرتها في تعريف الصهيونية هي علمنة الديانة اليهودية . الصحيح أن اليهود، أينما كانوا، كانوا على قناعة، حتى حلول فترة التحديث، بالأشياء الثلاثة التي ذكرتها، الاستثناء الوحيد أنهم أوكلوا العودة إلى أرض إسرائيل وإنشاء الدولة إلى التدخل الإلهي، أوكلوها لقدوم المخلّص، وكانوا على قناعة بأن أرض إسرائيل تخصهم وآمنوا بمجيئهم إليها مع قدوم المخلّص.

فما هو التغيير الذي أحدثته الصهيونية؟ لقد حاولت تحقيق ما آمن اليهود به دون وجود الله،

دون التدخل الإلهي، حاولت تحقيقه بواسطة جهود اليهود أنفسهم، أو بواسطة الصهاينة على أقل تقدير.

النقطة الثانية بالنسبة لأوروبا الشرقية وحركة البوند الاشتراكية، وأشك بأنها كانت اشتراكية [يعبر شاحاك عن خصومته للماركسية والاشتراكية بشكل دائم وبطرق مختلفة، ويعتبر مشاركة اليهود في كثير من الحركات الاشتراكية، كما ذكر في كتابه عن الديانة اليهودية، نوعاً من خدمة المصلحة اليهودية، بمعنى أن تسمياتهم الأيديولوجية لا تعبر عن دوافعهم الحقيقية] لم تنل حركة البوند تأييد أكثر من عشرين بالمائة من اليهود هناك. لماذا ؟

لأن بقية اليهود كانت متدينة، وبما أنها كذلك فهي ترفض البوند على الفور . فالأغلبية اليهودية ترى في اليهود الذين لا يتكلمون الييدش أخوة لهم . ومن الواضح أن البوند كان حركة تمثل الأقلية، وعفرون مخطئ تماماً، لأنه لا يريد معرفة الماضي اليهودي.

■ *هل كانت الصهيونية حركة الأغلبية، إذن ؟*

■■ لم تكن، ولكنها كانت عملية علمنة لكل ما اعتقده اليهود وآمنوا به قبل التحديث. فعندما ظهرت الصهيونية قبل مائة عام كانت حركة تمثل الأقلية، أقلية ضئيلة في الواقع، ورغم ذلك استهوت مشاعر اليهود.

■ *كيف نستطيع تعريف الشر في الصهيونية، إذن ؟ ما هو الشيء الشرير، إذا كان الأمر كذلك وكانت تعبر عن مشاعر مشتركة لدى اليهود، فقد شهدت العديد من الحركات القومية عملية العلمنة نفسها.*

■■ لا أعترف بأن الصهيونية حركة قومية، الصهيونية تعبير عن مشاعر اليهود، لكنها ليست حركة قومية بالمقارنة مع الغالبية العظمى من الحركات القومية على الأقل . فالصهيونية تنطلق من نقطة كراهية واستمرار كراهية غير اليهود لليهود . فلنأخذ القومية الإيطالية على سبيل المثال: هل فكّرت الحركة القومية الإيطالية حتى في طورها الفاشي بأن المكسيكيين يكرهون الإيطاليين، هل فكّروا بأن الصينيين يكرهونهم ؟ الجواب، بالنفي طبعاً . لذلك، المبدأ الأول، مبدأ الكراهية الخالدة الذي تجاهله عفرون يجعل الصهيونية شيئاً شديد الاختلاف . فهي حركة توليتارية لأنها، خلافاً للحركات القومية، تفترض وجود مسألة تخص العالم برمته.

فلا الحركة القومية العربية، ولا الحركة القومية الفلسطينية تفكر، أو حتى تهتم، بإلصاق صفات دوغمائية ثابتة باليابانيين، مثلاً . لكن الصهاينة، على غرار الديانة اليهودية، وفي سياق علمنتها يضعون اليابانيين في تلك الخانة . أنت لن تفكر أبداً بأن اليابانيين يكرهون العرب، وما إذا كانت تلك الكراهية مؤقتة أو خالدة، لكن الديانة اليهودية والصهيونية تفعلان ذلك.

■ *مرّة أخرى أين الشر في الصهيونية ؟*

■■ موقفها التوليتاري المؤدي إلى حالة حصرية لم تعرفها الحركات القومية.

■ *وأين يوجد الفلسطينيون في هذا كله ؟*

■■ الفلسطينيون غير يهود يوجدون في أرض إسرائيل، لذلك فهم أعداء، وعلى أقل تقدير مصدر شر مؤكد.

■ *هناك، إذن، صلة بين الجوانب السلبية في الديانة اليهودية والحركة الصهيونية، وقد حاولت البرهنة على ذلك في كتابك عن الديانة اليهودية.*

■■ بالتأكيد [حماسة مفاجئة وصوت مرتفع] بالتأكيد، بالتأكيد . الصهيونية علمنة للديانة اليهودية . كل الجوانب السلبية في الديانة تتجسد في الصهاينة أنفسهم . أنظر إلى ما يقولونه: شراء الأرض بواسطة الصندوق القومي اليهودي يسمونه «خلاص» لماذا «خلاص» ؟ هل توجد حركة قومية في العالم تسمي شراء الأرض «خلاصا»؟ الخلاص مسألة تخص الروح، هذا تعبير ديني . ثمة شيء آخر يسهل رؤيته في الصهيونية وهو متصل بالديانة أيضاً . الحركات القومية تهتم بدمج الغرباء، لكنها لا تهتم بديانتهم الخاصة . فإذا قلنا أن عربياً ولد في فرنسا، أو حتى ذهب إليها ونال أفضل تعليم هناك، وتكلّم الفرنسية بطلاقة، سيتم قبوله من جانب غالبية الفرنسيين كفرنسي . هناك أقلية لن تقبل ذلك، لكنها أقلية . أما بالنسبة للصهاينة فلن يحدث ذلك حتى يعتنق الديانة اليهودية، ولن يسمح له الصندوق القومي بالعيش في أرض يهودية قبل ذلك.

لكل هذه الأسباب، تستطيع على الفور ملاحظة الفرق بين الصهيونية وتسعة وتسعين بالمائة من الحركات القومية . ولذلك، أقول بأن الصهيونية ليست حركة قومية، بل هي حركة توليتارية، والمعايير التي تنطبق على معظم أو كل الحركات القومية في العالم لا تنطبق عليها . يمكن العثور على هذا الأمر في مجمل السياسة الصهيونية خلال العقود السبعة الماضية.

■ *إذا قلنا إن الصهيونية هي اليهودية معلمنة، يمكننا التقدم خطوة إضافية إلى الأمام. تكلمنا من قبل عن ليبوفيتش [يشعياهو ليبوفيتش، المفكر الصهيوني المتدين، أحد أشد نقّاد السياسة الإسرائيلية، وأحد أبرز دعاة فصل الدين عن الدولة في إسرائيل] وقد دعا إلى فصل الدين عن الدولة، وأرى تناقضاً هنا في موقف صهيوني متدين يريد دولة علمانية.*

■■ كانت لليبوفيتش أهداف أخرى . أعرفه بصفة شخصية، كان يرى أن الديانة اليهودية في حالة شديدة من الضعف، لذلك تحتاج إلى فترة من الوقت حتى تسترد قوتها وعافيتها، ثم تستولي على الدولة من خلال حرب أهلية.

■ *هل ستصبح إسرائيل في يوم من الأيام دولة طبيعية ؟*

■■ طالما بقيت صهيونية لن تصبح دولة طبيعية . هذه الخلاصة مستمدة من طبيعة الصهيونية

.لن تتمكن دولة أن تكون طبيعية إذا افترضت بأن بقية العالم تكرهها، ليس جيرانها فقط، بل العالم، البشرية كلها . بالمناسبة أذكر ما رويته لي عن خوف [أ . ب] يهوشواع من وجود رجال أعمال عرب يمشون في تل أبيب . أنت تعرف بأنه يخشى غير اليهود، يخشى أن يمشي أشخاص غير يهود في تل أبيب، يريد العيش في حالة انفصال عن البشرية كلها . وهذا وضع لا يوحي بالاستقرار بطبيعة الحال.

■ *الخلاصة، إذا أردنا تطبيع هذا الوضع، يمكن التفكير في خيارين، يتمثل أحدهما في تطبيع تدريجي وبطيء جداً للمجتمع الإسرائيلي، على أمل أن يشعر الإسرائيليون ذات يوم بحقيقة وضعهم في الشرق الأوسط، أما الخيار الثاني فيمكن تعريفه بخيار العلاج بالصدمة . كيف تنظر إلى هذين الخيارين، هل ثمة خيار ثالث ؟*

■■ لا لا يوجد خيار ثالث . ولكن لا بأس ربما كان ثمة خيار ثالث، لكنه يدخل ضمن فئة خيار العلاج بالصدمة . قلت بأنني أرى احتمال حرب أهلية بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل، ليس في المستقبل البعيد، من المؤكد أن ذلك لن يحدث غدا، لكنه ليس بالمستقبل البعيد، قد يحتاج بعض السنوات.

يمكننا التفكير في سيناريو لما سيجري : إذا افترضنا أن رئيساً للوزراء تعرّض للاغتيال على يد متطرفين دينيين فما الذي سيحدث، كيف ستكون ردة الفعل لدى العلمانيين ؟ لن تكون ردة فعل عقلانية، لن تكون كما حدث من قبل [يقصد اغتيال اسحق رابين] بل ستكون أقوى بعشرين مرّة . أشياء كهذه قد تحدث . حتى نتنياهو تعرّض لتهديدات بالاغتيال بسبب اتفاق الخليل.

والآن، إذا تحدثنا عن العلاج بالصدمة، فذلك خيار يعتمد على الوضع الدولي . لقد ألحقتم صدمتين بالمجتمع الإسرائيلي : حرب عام ١٩٧٣، وحرب لبنان ـ لا أقصد غزو لبنان ـ حرب العصابات ضد الجيش الإسرائيلي في لبنان ما بين ١٩٨٣ و١٩٨٥ . كانت تلك الصدمات ممكنة بسبب الاستقطاب الدولي في حينها . فالاتحاد السوفياتي دعم مصر وسوريا في حرب عام ١٩٧٣، وفي الحالة الثانية منع، على الأقل، ذهاب إسرائيل إلى أبعد مما ينبغي عام ١٩٨٢، ومن ممارسة ردود فعل قوية ضد سوريا أو مقاتلي حرب العصابات ما بين ١٩٨٣ ـ ١٩٨٥.

نحن الآن في العصر الأميركي، أقول باحتمال وقوع الصدمة في العصر الأميركي، إذا طرأ تغير واسع المدى على الرأي العام الأميركي والكونغرس ضد إسرائيل، مما يخلق وضعاً يسمح بالصدمة. وإذا لم يحدث ذلك فإن أميركا، التي تحكم العالم، لن تسمح بالصدمة.

■ *إلى جانب الحديث عن احتمال الحرب الأهلية بين المتدينين والعلمانيين ربما نستطيع الحديث عن الصراع بين اليهود الشرقيين والغربيين، فما هي احتمالات الصراع الثقافي بين الجانبين ؟*

■■ أشرت في كتابي [الأصولية اليهودية] إلى الفرق بين الجماعتين . ولا أرى أنها مشكلة

السنوات العشرين أو الثلاثين الأخيرة، بل مشكلة السنوات الألف الأخيرة . ففي تحليلنا للوضع نرى التوتر، في الواقع، بين اليهود الشرقيين المحافظين على ديانتهم، بين الأصوليين الذين يعبر عنهم حزب شاس، وبين بقية المجتمع الاشكنازي العلماني والمتدين على حد سواء.

يتبنى اليهود الشرقيون من غير مؤيدي شاس الثقافة الإسرائيلية، أو هم في طور تبنيها. وأعنى بها الثقافة التي نشأت في السنوات السبعين الأخيرة، وحتى قبل قيام إنشاء إسرائيل. وهي شائعة بين الأجيال الشابة بشكل خاص . أما من يعارضونها فهم من المتدينين، وهم يعارضونها لأنهم يعارضون الثقافة العلمانية، مهما كان مصدرها.

لذلك، لا أعتقد أن المشكلة السفاردية ـ الاشكنازية خطيرة . فهي خطيرة كجزء من المشاكل الدينية فقط . ويمكن البرهنة على ذلك بالنظر إلى تنامي شاس مقابل تراجع الجماعات العلمانية السفاردية، التي تحللت واختفت، الفهود السود الذين ظهروا في السبعينات، مثلاً، فشلوا، وسيكون الفشل نصيبهم مرة أخرى.

■ *هل ينحصر الفرق في الديانة فقط ؟*

■■ يمكن التدليل على هذا الأمر : الأصوليون الاشكناز يمارسون التمييز في مدارسهم ضد أطفال السفارديم، لأن الفرق كبير بين المتدينين السفارديم والاشكناز، بينما يزداد الاختلاط أكثر فأكثر بين العلمانيين، الذين اندمجوا إلى حد بعيد.

■ *تستطيع تصويبي إذا أردت، أليست غوش إيمونيم أعلى مراحل الصهيونية؟*

■■ صحيح.

■ *أعتقد أن حركة العمل أصبحت مفلسة، ولم تعد تستطيع ممارسة التعبئة الشعبية، كانت تستطيع القيام بذلك في العقود الأولى بعد قيام الدولة، وقد قامت به في زمن الييشوف، أيضاً .*

■■ حزب العمل مفلس، ورغم ذلك فالمكوّنات الاجتماعية ما زالت كما هي. لا يوجد إطار يستطيع احتواءها . الجوانب الاجتماعية لم تفلس بعد، وعدم وجود إطار يدفعها للتعبير عن نفسها بأشكال مختلفة.

■ *ذلك ما يجعل المعسكر الديني، أو غوش إيمونيم أعلى مراحل الصهيونية.*

■■ صحيح . هناك تحوّلات حللتها في كتابي الأخير . والدليل أن أولئك الناس يقيمون في مناطق معزولة خدمة لأهدافهم تجاه الفلسطينيين . أنت مصيب تماماً، فلا أحد [من الإسرائيليين] يقبل الذهاب للاستيطان في نتساريم المحاطة بمئات الآلاف من السكان الفلسطينيين . هناك ١٢٠ عائلة من غوش إيمونيم . لن يفعل ذلك أحد سواهم، وذلك ما تراه في مستوطنات الضفة الغربية أيضاً، في مستوطني الخليل، أو حتى مستوطنة بساغوت [المطلة على رام الله].

■ *ما هي طبيعة المجتمع الإسرائيلي، إذن، وما هي قواه المحركة ؟*

■■ في الوقت الحالي، الصهيونية.

■ *في كل المجتمعات ثمة عناصر توحيدية، ما الذي يجمع هؤلاء، وما هي الهوية الإسرائيلية ؟*

■■ لا توجد هوية إسرائيلية . توجد هوية إسرائيلية ـ يهودية . حوالي ٢٠ بالمائة من مواطني إسرائيل فلسطينيون، وإذا تذكرت المبدأ الأول في الصهيونية القائل بأن غير اليهود يكرهون اليهود، ستدرك بأنهم لن يسمحوا بدمج الفلسطيني في هويتهم . بالمناسبة، بعد كل هذه السنوات، لا يوجد عضو فلسطيني واحد في الكيبوتسات، حتى تلك التي تعتبر نفسها يسارية.

لذلك، لا توجد هوية إسرائيلية، هناك هوية يهودية، هوية يهودية ـ إسرائيلية خاصة بسبب اللغة العبرية، وخصوصية الثقافة، أما القوة المحركة فما زالت الصهيونية . وبسبب التأثير المتزايد للديانة توجد داخل هذه الهوية فجوة تزداد اتساعاً بين ما يدعى حسب التعبيرات الإسرائيلية: إسرائيل الفئة أ، وهي جماعة يسارية غير متدينة، وضد النفوذ الديني على الأقل، وإسرائيل ب وهي جماعة تعرف نفسها أكثر فأكثر بتعبيرات دينية . وهذا وضع لا يوحي بالاستقرار في المستقبل .ورغم ذلك، يجب ألا تساورك أية أوهام في الوقت الحاضر، فما زالت الصهيونية في سدة الحكم.

■ *لكنها ليست صهيونية هرتسل.*

■■ هرتسل ليس من الآباء المؤسسين للصهيونية . كتاباته لا تدرس في المدارس، صورته على الحائط لا أكثر، لكن الآباء المؤسسين بن غوريون ووايزمان، والذين جاءوا من أوروبا الشرقية، وجابوتنسكي وحتى آحاد هاعام إذا شئت . كتابات هؤلاء تدرس في المدارس، وتمارس نفوذها على الناس . هرتسل، مثلاً، كان مع فصل الدين عن الدولة، وكان الآخرون ضد هذا الأمر.

■*أراد أن تكون اللغة الألمانية اللغة الرسمية للدولة.*

■■ نعم، هرتسل ليس من الآباء المؤسسين في الواقع، بل شخصية اعتبارية.

■ *هل نستطيع الحديث عن الهسكلاه، وعن الصهيونية كهجوم مضاد ؟*

■■ نبدأ القول في البداية بأن حركة التنوير اليهودية، الهسكلاه. .

■ *أرغب في معرفة تعريفك للهسكلاه.*

■■ لا أريد الحديث بعبارات عامة من نوع التنوير ... أعني مسألة بسيطة : كان ما اعتقده أجدادنا أو قاموا به خطأ، كلياً أو جزئياً . لدينا ككل الشعوب تقاليد ومعتقدات وعادات. إلى جانب ذلك، لا يرجع اضطهاد اليهود إلى كراهية عدم اليهود لهم على مر الأزمان، وتفكيرهم في كيفية اضطهادهم، بل يرجع إلى أسباب يهودية داخلية، إلى جهلنا ورفضنا للعمل وتعلّم اللغات، وأشياء أخرى كثيرة، خاصة كراهيتنا لغير اليهود كلهم من حيث المبدأ . ذلك ما اهتمت به تلك الحركة المتأثرة بالتنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر، والتي ظهرت في ألمانيا ثم انتشرت في

الشرق . بالمناسبة، لا أعني أوروبا الشرقية فقط، كما يقول بعض اليهود الشرقيين، بل انتشرت في بلدان ذات مستوى معيّن من الازدهار الاقتصادي، في مصر واليونان على سبيل المثال، ولم تنتشر في المغرب، ليس لأن اليهود المغاربة يختلفون عن غيرهم، ولكن لأنهم كانوا في فقر مدقع. كان اليهود المصريون والسوريون أغنياء.

عاشت الهاسكلاه عام قبل ظهور الصهيونية . وقد كانت الصهيونية نتاج اتجاهات عرفتها أوروبا وبقية العالم عموماً مع نهايات القرن التاسع عشر : الحركات القومية الرومانسية المعادية للعقلانية . ظهرت الحركات الرومانسية والفاشية في نهايات القرن وركزت على أولوية الكراهية: نحن نكره . الصهيونية تكره أكثر من غيرها بطبيعة الحال، لكن الحركات الأخرى اعتمدت مبدأ الكراهية . من هنا نشأت الصهيونية، وبهذا المعنى يمكن القول بأن هرتسل كان مؤسس الصهيونية، فكتابه الأول افترض وجود كراهية لا تزول ولا تدول من جانب غير اليهود كلهم لليهود.

■ *هل كانت الصهيونية حتمية ؟*

■■ ظهور حركة كهذه كان مسألة حتمية، لكن نجاحها لم يكن حتمياً، بل اعتمد على عاملين :مهارة القادة الصهاينة بعد هرتسل، والوضع في الشرق الأوسط . لم يكن اندلاع الحرب العالمية الأولى في موعدها حتمياً. لو اندلعت قبل ذلك أو بعده بعشرين سنة، لتحولت الصهيونية إلى لا شيء . ولكن هذا ما حدث، كانت هناك حركة صهيونية، صغيرة الحجم، وذات قيادة ماهرة، واستجابت لتحوّلات الحرب العالمية الأولى.

■ *كانت حتمية، إذن.*

■■ الحركة حتمية، لكن غزو فلسطين اعتمد على ظروف، خاصة على الحرب العالمية الأولى، وحاجة البريطانيين لوجود جماعة تؤيدهم في فلسطين، إلى جانب حاجاتهم الاستراتيجية، ولو استمر الحكم العثماني في فلسطين، أو انتهى بطريقة سلمية أسفرت عن قيام دولة في فلسطين، كما حدث في أماكن أخرى، لما نجحت الصهيونية.

■ *فلنفكر في جانب آخر، هناك علاقة بين اليهود الإسرائيليين والدياسبورا ، لكن تلك العلاقة تتطور بطرق متباينة . اليهود الأميركيون يتطوّرون بطريقة تختلف عن الإسرائيليين . وقد كتب أحد الإسرائيليين قبل فترة عن وجود ثلاثة شعوب يهودية في طور التكوين: شعب اليهود الإسرائيليين، والأميركيين، والأرثذوكس، وذكر أن الإسرائيلي في الواقع شخص غير يهودي يتكلم العبرية.*

■■ لا أوافق [يضحك] لا أوافق على تعريف غير اليهودي الناطق بالعبرية . أنا متأكد أن الكاتب متدين.

■ *ثمة احتمال التطوّر المتباين.*

■■ نعم، نعم، ولكنه لم يقل ذلك .ينظر اليهود الإسرائيليون إلى اليهود الآخرين كغرباء، الأصوليون لا يفعلون ذلك، طبعا .شاس والاشكناز الأرثذوكس يعتبرون اليهود يهود أينما كانوا. اليهودي الأميركي يُعامل في إسرائيل كغريب، يسمونه الأميركي، وما لم يعتنق عادات الإسرائيليين ـ وهذا صعب إذا كان قد تجاوز الثلاثين من العمر ـ يبقى غريباً.

وعندما تهاجر جماعات كبيرة من اليهود الإسرائيليين، كما حدث في الثمانينات، لا يعيشون في أحياء اليهود الأميركيين، لا يحبونهم، فيسكنون في مناطق تخصهم، أو يسكنون بين أميركيين غير يهود .كثير من هذه الأمور ينجم عن التربية . هناك تربية مختلفة، وقيم مختلفة.

[أوقفنا جهاز التسجيل لتناول القهوة، فروى لي شاحاك ما حدث له في الولايات المتحدة في مطلع الستينات، فالعمل اليدوي بالنسبة لليهود الأميركيين يعتبر نقيصة، لذلك ينظرون إلى التعليم العالي والتخصصات العالية كقيم عليا . وقد طلبت منه عائلة يهودية أميركية إقناع ابنها الذي يرفض الذهاب إلى الجامعة بخطأ موقفه .قال شاحاك التقيت بالصبي على انفراد فقال لي بأنه يريد العمل كميكانيكي، ويريد فتح ورشته الخاصة، ولا يحب الدراسة. وعندما عدت إلى العائلة المنتظرة مع الحاخام حول مائدة العشاء، سألوني عن رأيي، فقلت بأنني أؤيد قراره بالعمل كميكانيكي ـ ينخرط شاحاك في نوبة متواصلة من الضحك كأنه يستعيد سعادته في لحظة المواجهة ـ ولو كانت نظرات العيون تقتل، لما كنت أمامك الآن. نعود إلى التسجيل].

التبرعات المالية التي يدفعها اليهود الأميركيون تتناقص، وقد أصبحت قليلة للغاية، معظم المال يأتي من الحكومة الأميركية.

■ *يمكن القول أن الانعتاق هدد الحياة اليهودية التقليدية، الدولة الإسرائيلية، أيضاً، عامل جديد من عوامل تحديد تلك الحياة.*

■■ لقد تحطمت تلك الوحدة بصورة كاملة . الصهيونية عدوة للهسكلاه، وسبب استمراريتها بطريقة ما من ناحية أخرى، فقد أخذت منها بعض العناصر، واستخدمت بعض العناصر ضدها.

■ *تشهد اليهودية في الوقت الحالي حالة تشظٍّ . وأعتقد أن اليهودية الأرثذوكسية ستواصل العيش مهما حدث، بالدولة وبدونها.*

■■ ستواصل الجماعات الدينية العيش في الدولة، المسألة : هل ستحقق النفوذ أم لا؟.

■ *ولكن ثمة تناقض.فلنفكر في اليهودية الأرثذوكسية، كلما تطرفت أصبحت ضد الدولة. كيف تفسر هذا الأمر، فهم يرفضون الخدمة في الجيش، ويحصلون على كثير من المنافع والامتيازات.*

■■ هذا يصف خمسة بالمائة فقط من الأرثذوكس الاشكناز. ثمة فروق بين شاس والاشكناز بالتأكيد . أعضاء شاس يخدمون في الجيش، وكذلك أعضاء غوش إيمونيم، بل هم يتجهون إلى الجيش بصفة خاصة . لذلك، يجب التمييز بين مختلف جماعات المتدينين، من لا يخدمون في

الجيش هم أصحاب المعاطف والقبعات السوداء، وهم أقلية .غالبية اليهود المتدينين يخدمون في الجيش، وبعضهم من أفضل الجنود.

في المجتمع الإسرائيلي اتجاهات عميقة، يمكن رؤيتها بوضوح في الانتخابات، ليس في النتائج العامة وحسب، ولكن في نتائج المناطق أيضاً .وإذا حللنا الاتجاهات العامة في المجتمع اليهودي - الإسرائيلي سنجد حالة تراجع يشهدها معسكر أوسلو.

نعم أوسلو . كانت اتفاقية أوسلو ممكنة لأن رابين حصل في انتخابات عام ١٩٩٢ على تحالف يضم ٦١ مقعداً في الكنيست، أغلبية مطلقة - تكوّن التحالف من العمل وميرتس والأحزاب العربية، ثم لحق بهم شاس .وإذا نظرنا إلى نتائج ١٩٩٩ سنجد أن تلك الأحزاب حصلت على ٤٦ مقعداً، هذا يعني أن فوز إيهود باراك يرجع إلى أسباب شخصية فى التصويت المستقل لانتخاب رئيس الوزراء، بسبب غباء نتنياهو الشديد، وصفاته الشخصية الأخرى.

الكتلة التي يمكن تعريفها كيمين معتدل تزداد اتساعاً فى المجتمع الإسرائيلي. ويبدو أن الاتجاه المعادي للصهيونية ما زال محصوراً في أقلية ضئيلة تحتاج إلى سنوات طويلة حتى تنضج . أقول اليمين المعتدل لأنني أعتبر الليكود والعمل شيئاً واحداً، أما عبارة اليمين المتطرف فتعني غوش إيمونيم وجماعة رحبعام زئيفي، وبيني بيغن وحنان بورات . وهؤلاء الأشخاص تراجعوا . كان لديهم عام ١٩٩٢ نسبة أكبر مما حققوا عام ١٩٩٩.

■ *ماذا يعني ذلك ؟*

■■ يعني إمكانية الحصول على هدنة مستقرة . فأنت تعرف بأن السلام الحقيقى لن يحدث، إلا إذا تزعزعت الصهيونية، أو كفت عن حكم إسرائيل، حكم المجتمع اليهودي - الإسرائيلي .يمكنكم تحقيق هدنة مع باراك، بشروطه طبعاً، ولا تستطيعون تحقيق ذلك مع غوش إيمونيم .ثمة اتجاه إلى مركز اليمين فى الوسط، أما اليمين المتطرف فيعيش حالة تراجع . لماذا ؟ العصر الأميركى هو السبب - لم يدركوا في عام ١٩٩٢ قوة الولايات المتحدة، وكان انهيار الاتحاد السوفياتي حديث العهد، لكن اليهود الإسرائيليين يعرفون في الوقت الحاضر، وبعد كوسوفو بشكل خاص، بأن أميركا تحكم العالم . وقد انتخبوا باراك للحفاظ على علاقات جيدة مع الأميركيين.

يمكن فهم سياسة باراك، وشامير، شامير الذي ذهب إلى مدريد، يمكن فهم سياسة رؤساء الوزارات كلهم، ما عدا أشخاص على قدر كبير من الحماقة مثل نتنياهو، فقد أرادوا دائماً علاقات جيدة مع الولايات المتحدة.

■ *أنت معارض لاتفاقيات أوسلو، وقد عبّرت عن هذا الموقف في مناسبات مختلفة . ما أريد فهمه، لماذا شعر الإسرائيليون بضرورة التفاوض مع الفلسطينيين ؟*

■■ لأن بقاء الاحتلال بالطريقة السابقة يستنزف الكثير من المصادر البشرية .ولسان حالهم

[الصهاينة] يقول : نحتاج جنودنا في حرب كبيرة ضد دولة عربية، أو تحالف دول عربية، وهذا احتمال دائم من منظور الشيزوفرينيا اليهودية الإسرائيلية، وفي الوقت نفسه يريدون السيطرة على الفلسطينيين بالحد الأدنى من الجهد والقوة البشرية اليهودية.

أما المبدأ الثاني فيتمثل في كيفية السيطرة على الفلسطينيين دون التواجد في كل مدينة ومخيم لاجئين وقرية . فقد حاولوا التواجد هناك خلال فترة الانتفاضة . الإجابة قدمها اسحق رابين نفسه حتى قبل انتخابات عام ١٩٩٢ بصورة واضحة وساطعة، قال علينا الانتقال من السيطرة من الداخل، إلى السيطرة من الخارج، أي التمركز على رؤوس التلال، وفي مواقع استراتيجية أخرى، حول المدن الفلسطينية الكبرى، مع مواصلة السيطرة على الطرق الاستراتيجية .هذا معنى السيطرة من الخارج حسب مفهوم رابين.

أنظر حولك، أنت قادم من رام الله، ألا تسيطر مستوطنة بساغوت على رام الله؟ أنظر في كل الاتجاهات . أنا لا أتكلم عن المستوطنات فقط، بل عن المواقع العسكرية قرب المستوطنات، والطرق التي تعبرها الدوريات العسكرية بين المستوطنات.

لذلك، أدركت هذا الأمر، أدركته من كلمات رابين، ولا أبوح بأسرار في هذا الصدد، ربما هي أسرار مفضوحة، قالها رابين في أحاديثه الانتخابية .وهذا ما ركّز عليه، وما يركّز عليه باراك، الذي قال قبل أيام بأن السيطرة من الخارج تقوم على مبدأ الفصل الديمغرافي، أي نظام الأبارتهيد كما أرى.

قال رابين في معرض تبريره لاتفاقيات أوسلو، لم يحضر والداي إلى فلسطين للاهتمام بشؤون الفلسطينيين وحل مشاكلهم، فليحل الفلسطينيون مشاكلهم بأنفسهم، طالما كنّا نواصل السيطرة عليهم .وهذا ما حدث بالضبط.

■ *سيؤدي هذا الوضع إلى مزيد من العنف.*

■■ هناك ضرورة للتعامل مع المستقبل بكثير من الحذر .فهناك العديد من العوامل التي يجدر بنا تقييمها، وهي عوامل لا تعتمد على الفلسطينيين أو اليهود بمفردهم - أميركا، مثلاً، والدول الأخرى في الشرق الأوسط .يمكن القول بصورة عامة بأن الوضع غير مستقر، وبأن الوضع سينفجر. هل سيأتي الانفجار بعد سنتين أو خمس سنوات لا أعرف .انطباعي الشخصي بأنه مستقر من خمسة إلى عشرة أعوام لأسباب مختلفة .بالقدر نفسه، يجب التعامل مع شعارات اليسار المتطرف بقدر كبير من الحذر .فمن يستنتج من القول بأن الوضع غير مستقر، أن الثورة ستحدث غداً، لا يفهم الواقع.

■ *أفكر بماذا نسمي هذا النوع من السلام.*

■■ هذا ليس سلاماً، بل أبارتهيد، أرفض بشدة تسميته بالسلام.

■ *تحدثنا في اللقاء الماضي عن يهوشواع كيناز، الذي قرأتُ بعض أعماله، والتقيت به من قبل، وقد أدهشني إعجابك به، فأنت تعتبره أفضل كتّاب العبرية في إسرائيل .وما يعنيني في هذا الشأن مدى ما يعكسه الأدب العبري من واقع المجتمع الإسرائيلي.*

■■ نستطيع الحديث عن نوعين من الأدب يعكسان صورة المجتمع بشكل جيد، فهناك، من ناحية، كتّاب من عيار ثقيل، يهوشواع كيناز بالتأكيد، وبعض الكتّاب الصهاينة، حتى يهوشواع تختلف أعماله الأدبية عن الكثير من مواقفه السياسية، هؤلاء يعبرون في كتابتهم عن أشياء رغم إرادتهم .ومن ناحية أخرى، هناك الأدب الشعبي، لدينا قصص بوليسية، حيث المفتش والمجرم وبقية الشخصيات كلهم من اليهود، وعادة ما تقع الجريمة في الجامعة، في الكيبوتس، ومختلف أماكن الحياة اليومية.

يعكس النوعان الواقع بصورة جيدة . ويجدر القول أن النوع الثاني يعكسه بصورة أفضل . لو جاء شخص من المريخ، وطلب مني معرفة المجتمع اليهودي الإسرائيلي بواسطة الأدب، لنصحته بقراءة القصص البوليسية، ونصيحتى الثانية هي قراءة كلمات الأغاني الشعبية.

■ *ما زلنا في النسق الأدبي .هناك ظاهرة جديدة، تطلقون عليها ظاهرة المؤرخين الجدد، يقول البعض بأنهم يحاولون تجميل الوجه القبيح للصهيونية، ويقول البعض الآخر بأنهم يمثلون ظاهرة طبيعية.*

■■ يمثلون الحالتين . فهؤلاء الأشخاص ليسوا حالة موحّدة، أو جمعية .بيني موريس، مثلاً، يقول بأنه صهيوني ويريد تجميل الوجه القبيح للصهيونية، بينما إيلان بابي معاد للصهيونية، وعضو في الحزب الشيوعي .لذلك، لكل شخص رأيه.

■ *ولماذا ظهروا بعد أربعين سنة من قيام الدولة ؟*

■■ لأن الطبيعة التوليتارية لهذا المجتمع كانت شديدة الحزم، وحجم الضغط الاجتماعي كان كبيراً، أجد صعوبة في وصف ما كان عليه .سأروي لك ما حدث لي، فقد حصلت في عام ١٩٦١ على منحة دراسية لما بعد الدكتوراه لمده عامين في الولايات المتحدة، بعد الحصول على شهادة الدكتوراه في الكيمياء العضوية من الجامعة العبرية . تم ترتيب كل شئ بواسطة رئيس القسم في الجامعة الذي كان صديقاً حميماً لبن غوريون .ورغم ذلك، كان عليّ الذهاب لمقابلة موظف في وزارة الداخلية وتفسير مبررات خروجي من إسرائيل لمدة عامين .كان هذا هو القانون، يحتاج كل مغادر لتقديم مبررات .كانت مسألة شكلية، ولكن يجب القول أن إسرائيل كانت مجتمعاً شديد المركزية في البداية، كانت مجتمعاً توليتارياً، يتمتع فيه الناس بالقليل من الحقوق المدنية، كما كان الضغط الاجتماعي كبير الحجم لإرغام الفرد على اعتناق أفكار الجماعة .ولكن، مع تأثير الغرب، حدث تحوّل في المجتمع اليهودي - الإسرائيلي في اتجاه الليبرالية، مع الحفاظ على

الصهيونية.

لو قلت قبل أربعين عاماً بأنني معاد للصهيونية لنبذوني من المجتمع، ولن يجرؤ أحد على الحديث معي، أما في الوقت الحاضر، فالجميع يعرف بأنني معاد للصهيونية، ويتكلمون معي.

■ *نصل الآن إلى نقطة مفصلية، ما هي التحوّلات الفكرية والثقافية التي دفعت بك إلى موقع المعارضة، إلى موقع الأقلية المعارضة ؟*

■■ مارس مؤثران دوراً أساسياً في تحوّلي، وقد وقعا قبل حرب ١٩٦٧ . مهنتي الأساسية بالتدريب والعمل هي الكيمياء العضوية، وقد كنت مهتماً بمهنتي، ثم مررت بمرحلتين : مرحلة تمهيدية عندما تخليت عن الديانة اليهودية في سن الثامنة عشرة، وسرعان ما أصبحت معارضاً للديانة اليهودية، فقد درستها جيداً، ومع مغادرتي لها كنت أعرف معناها [عاش شاحاك جزءاً من طفولته وصباه في كيبوتس لليهود المتدينين] وهي الجوانب التي كتبت عنها في كتابي "الديانة اليهودية" ، ومن المعارضة انتقلت إلى العداء، ورغم ذلك حافظت على صهيونيتي . حدث هذا في عام ١٩٥١ . وقد شعرت، خطأ، بأن صهيونية بن غوريون تقوم على مكوّنات طبيعية، واقتنعت حتى بكراهية غير اليهود لليهود.

في عام ١٩٥٦ سمعت بن غوريون عن طريق الإذاعة يقول بأننا نخوض هذه الحرب لأننا نريد إعادة مملكة داود وسليمان . ولكن إذا أراد بناء مملكة داود وسليمان فهذه مسألة دينية وليست سياسية، وبالتالي ليست طبيعية . كما قال بن غوريون بأن سيناء ليست جزءاً من مصر، لم يستخدم الذريعة الأمنية، بل استخدم ذريعة الحق التاريخي المستمد من الدين.

شعرت، آنذاك، بخطأ ما في هذا الموقف . وهذا ما حفزني على التفكير . لعبت مجزرة كفر قاسم دوراً فاعلاً في هذا الصدد، لأنني كنت مطلعاً على محاولات التغطية على المجزرة . كان عملي السياسي الأوّل الذهاب إلى مركز الحزب الشيوعي في تل أبيب، للحصول على منشورات وتوزيعها.

جاءت المرحلة التالية بعد ذهابي إلى الولايات المتحدة، في عام ١٩٦١ ، وسرعان ما اكتشفت أن غير اليهود لا يكرهون اليهود، ذلك ما تعلمته في المدرسة . لا يدرّسون هذه الأشياء في الوقت الحاضر . ولكنني تلقيت تعليماً صهيونياً حقيقياً، وتعلّمت بأن اليهود الذين يعيشون خارج المجتمع اليهودي هم أشخاص غير أسوياء . وقد اكتشفت بعد أشهر في الولايات المتحدة بأن المجتمع يتحرك بصورة طبيعية دون الخضوع لهيمنة الدين، وبأن الناس يمكن أن يقيموا دولة أفضل من إسرائيل، استناداً إلى فصل الدين عن الدولة.

مع عودتي إلى إسرائيل في عام ١٩٦٣، أصبحت معادياً للصهيونية، قرأت أشياء كثيرة بطبيعة الحال . لذلك، أعتقد أن نقطة البداية كانت مغادرة الديانة . ليست المغادرة وحسب، بل

الاعتقاد بأن موقف اليهود من غير اليهود شرير وفاسد.

هناك أشخاص يغادرون الديانة لأنهم يريدون الأشياء الجيدة في الحياة، الأشياء التي تحرمهم الديانة من التمتع بها . وهذا ما يفعله أغلب الناس . أما الأقلية فهي ترى الأشياء السلبية، وتغادر لأسباب أخلاقية، وأنا انتمي إلى النوع الثاني.

■ *هذا يعني أن اليهود إذا أصبحوا أكثر تديناً سيصبح من الصعب التفاهم معهم.*

■■ طبعاً، طبعاً، ليس هذا فقط، أكرر ما كتبته في «أسرار مفضوحة»: إذا استطاع أشخاص من نوع أنصار غوش إيمونيم تحقيق السيطرة في إسرائيل، ستستخدم إسرائيل أسلحتها النووية ضد العالم العربي، ولهذا السبب بالذات أنشط في الحملة ضد الأسلحة النووية في إسرائيل.

لا أشعر في الوقت الحاضر بالخوف من استخدام القادة العلمانيين للأسلحة النووية، لأنهم يخافون من الولايات المتحدة، أما بالنسبة للمتدينين فهم يثقون بالله فقط، لذلك يمكنهم تدمير العالم.

■ *تكلمنا عن الدولة العلمانية الديمقراطية في فلسطين، وقلت لك بأنني أتفق معك حول عدالة هذا الحل، ورغم ذلك أود معرفة حدود هذا المفهوم بالنسبة لك كشخص، فهذا المفهوم لا يستهدف إلغاء الخصوصيات الثقافية أو الدينية، بل تحويل المساواة في المواطنة والحقوق إلى مصدر لهوية الجماعة.*

■■ أريد التصريح بموقف شخصي، أنا اعتبر نفسي يهودياً، وأنا شديد التعلق بما اعتبره ثقافة يهودية، وباللغة العبرية التي تم التعبير من خلالها عن معظم هذه الثقافة، وحتى ما كتب في لغات أخرى فقد وجد طريقه إلى الترجمة إلى العبرية في وقت سريع . فقد كتب ابن ميمون بعض كتبه بالعربية، وأنا قرأتها بالعبرية، لأنها ترجمت إلى العبرية في حياة صاحبها.

أما هدفي فيتمثل في تحويل اليهودية إلى وجهتي الخاصة، تحويل اليهودية لا يعني إلقاء كل تلك الثقافة في سلة المهملات، كما يحلو لبعض اليساريين القول . هذا يعني بأنني أريد حتى ماضي اليهودية الذي اعتبره شريراً، وأنت تعرف ما كتبت بهذا الشأن، أن يكون موضوعاً للدراسة، كما يفعل الناس في بلدان أخرى، يمكن القول بأن هذا الشر يخصني، وبما أن موضوع حديثي الديانة اليهودية، فإنني لا أذكر الأشياء التي تعجبني أو أحبها كثيراً.

ثمة جانب كبير مما كتب بالعبرية منذ الأزمنة التوراتية وحتى الوقت الحاضر لا يعجبني وحسب، ولكنني أحبه أيضاً، وأشعر بالتعلق به، كما يشعر أي مثقف عربي بالتعلق بالأدب المكتوب بالعربية، سواء كان ذلك الأدب من زمن الجاهلية، أو كان لا يحظى بالقبول من ناحية أيديولوجية. هذا يعني بأنني سأواصل العيش كيهودي متعلق بثقافته وماضيه بطريقة نقدية في دولة ديمقراطية علمانية أيضاً . هذا يعني بأنني لن أصبح عربياً، أريد ترتيباً معيناً، وأعتقد أن هذا الترتيب ممكن

كما حدث في دول أخرى، حيث العدالة والمساواة الكاملة، وحيث أبقى يهودياً متعلقاً بثقافته، وحيث يمكن ليهود آخرين تعليم ثقافتهم لأولادهم، كما يفعل الناس في دول ديمقراطية أخرى. لذلك، أعتقد أن على الفلسطينيين فهم موقفي.

■ *أفهم هذا الموقف جيدا ، ويمكن القول أن هذا الإعجاب بالثقافة اليهودية والإحساس بالاستمرارية مع الهسكلاه وعصر التنوير والأدب اليهودي..*

■■ لا تقل الهسكلاه اليهودية والأدب اليهودي فقط، أنا أيضاً شديد التعلّق بالأجزاء العميقة، الكونية في العهد القديم، وأقرأ كثيراً سفر أيوب، ليس البداية فقط، ولكن النقاش بين أيوب أصحابه أيضاً. وحتى الأجزاء التي تنطوي علي رسائل سيئة فهي جيدة من ناحية أدبية. لا أريد التكرير بأنني استنكر فتوحات الملك داود، لكن قصة الملك داود ومشاكله العائلية قصة أدبية طريفة . بالطريقة نفسها أنا متعلق بالشعر العبري المكتوب قبل ثلاثة آلاف عام سواء كان يحمل رسائل إيجابية أو سلبية.

■ *فهمت ما تريد قوله، لكن ذلك لا يعني أن تعيش في حصرية يهودية.*

■■ طبعا، طبعا [بحماسة واضحة] أنا ضد هذا الشيء تماماً، لكنني أريد التصريح بهذا الأمر الشخصي لأنني لا أذكره فى كتاباتي، فهي مكتوبة لأغراض سياسية، ولكن مهما كانت أفكار الفلسطينيين، يجب ألا تكون لديهم أوهام بشأني، أنا لا أريد أن اصبح عربياً.

■ *هذا يأخذني الآن إلى [اسحق] دويتشر، إلى تعريف " اليهودي اللايهودي " كيف يبدو لك الأمر ؟*

■■ لا باس، أنا يهودي يهودي، أما فهو فذهب إلى بريطانيا ، لم يكتب عن الشؤون اليهودية أبداً، ما عدا تلك المقالة.

■ *أهذا تعريفك " لليهودي اللايهودي " ماذا تعتقد ؟*

■■ أولا، لكل شخص أن يكون ما يشاء، من حق اليهودي الإندماج إذا أراد. .

■ *أنا أتكلم عن دويتشر..*

■■ أنا لا أشبهه، أنا أستاذ في الكيمياء العضوية، ولديّ مهنة مرغوبة في العالم، عندما أصبحت معادياً للصهيونية، وإذا سمحت لي القول بأنني كنت أستاذاً جيداً في زمني، كانت لديّ الكثير من عروض العمل، وكان بإمكاني البقاء هناك، في الولايات المتحدة، ولكنني اخترت القدوم إلى هنا لمواصلة عملي السياسي والثقافي، الذي لا يمكن القيام به من مكان آخر، حتى في اللغة الإنكليزية لم يكن ليتيسر لي نشر كتب كهذه، إلا لأنني أعيش هنا.

■ *هل نشرت تلك الكتب باللغة العبرية أولاً ؟*

■■ لا، ولكنني أكتب المقالات والرسائل بالعبرية، وأنا نشط سياسياً كل الوقت.

■ *لا اعتقد أن ثمة مشكلة تحول دون نشرها بالعبرية.*

■■ لا توجد مشكلة في النشر من حيث المبدأ، ولكن توجد مشكلة التمويل . هذا يعني بذل الكثير الكثير من الجهد من جانبي، مع مزيد من التفاصيل والشروح، لكنني أصبحت في سن متقدمة، وربما أفعل ذلك . إذا نجح كتابي هذا [الأصولية اليهودية] سأتمكن من توظيف مساعد، طموحي الكبير أن ارتاح من كتابة الكتب بالإنكليزية، وأن أكتب كتاباً من خمسمائة صفحة باللغة العبرية.

■ *تعني بأن كل تلك الكتب نُشرت بالإنكليزية؟*

■■ نعم، وبالعبرية أكتب الرسائل والمقالات.

كانت حديقة الأميركان كولوني في ذلك المساء المتأخر كبرج بابل، تعبق بذلك المزيج من الوجوه، واللغات، والأزياء . ولم أستطع المغادرة دون إلقاء نظرة سريعة على جدران المدينة القديمة : قريبة ونائية، مألوفة ومستعصية على الفهم، قبل أقل من ألف عام توّج بالدوين نفسه ملكا على المدينة، وحل عليه كما حل على عدد لا يحصى من الحالمين والفاتحين والمجانين والمؤمنين والأنبياء الكاذبين مساء كهذا المساء . كأنه المساء نفسه، يغيّر ولا يتغيّر.

ربما كان هذا هو المكان الوحيد في الكون، الذي يمكن العثور فيه على الصندوق الأسود للتجربة الإنسانية كلها . وأنا لا أعرف ماهية تلك التجربة، لكنني أعرف بأن أهلي كانوا وما زالوا أول أسمائها.

الأصولية اليهودية في المجتمع الإسرائيلي

إسرائيل شاحاك ونورتون ميتسفنسكي

يكاد كل يهودي إسرائيلي على قدر من المعرفة أن يكون مطلعا على الحقائق الخاصة بالمجتمع اليهودي الإسرائيلي، التي نصفها في هذا الكتاب[1]. لكن تلك الحقائق غير معروفة لدى معظم المهتمين من اليهود وغير اليهود خارج إسرائيل، الذين لا يعرفون العبرية، وبالتالي لا يستطيعون قراءة معظم ما يكتبه اليهود الإسرائيليون عن أنفسهم بالعبرية.فتلك الحقائق نادرا ما يجري ذكرها أو يتم وصفها بطريقة غير صحيحة في التغطية الإعلامية الهائلة للأوضاع الإسرائيلية في الولايات المتحدة وأماكن أخرى من العالم . لذلك، يتمثل الهدف الأساسي لهذا الكتاب في تزويد هؤلاء الأشخاص الذين لا يقرأون العبرية بمزيد من الفهم لأحد الجوانب الهامة للمجتمع اليهودي الإسرائيلي.

يحدد هذا الكتاب الأهمية السياسية للأصولية اليهودية في إسرائيل، وهي دولة قوية في الشرق الأوسط وخارجه، ذات نفوذ كبير في الولايات المتحدة . أما الأصولية اليهودية فتعرّف بإيجاز، هنا ، كقناعة بأن الأرثذوكسية اليهودية، القائمة على التلمود البابلي، وبقية الأدبين التلمودي والهالاخي، ما زالت صالحة [في نظر أنصارها] وستبقى كذلك إلى الأبد.

يعتقد الأصوليون اليهود بأن التوراة لا تصلح كمرجعية ما لم تُفسّر بطريقة صائبة بواسطة الأدب التلمودي . وهذه الأصولية لا توجد في إسرائيل بمفردها بل في كل دولة تعيش فيها طائفة يهودية كبيرة الحجم . وفي البلدان التي تشكل فيها اليهود أقلية صغيرة الحجم مقارنة بالعدد الإجمالي للسكان، تقتصر الأهمية العامة للأصولية اليهودية، بصفة أساسية، على جمع المال والحصول على

الدعم السياسي لاتباع الأصولية في إسرائيل.

أما أهميتها في إسرائيل فأعظم شأنا، لأن أتباعها يمكنهم التأثير، ويؤثرون فعلا، على الدولة بطرق مختلفة. إن تشكيلة الأصولية اليهودية في إسرائيل مثيرة للدهشة، فعديد من الأصوليين، مثلا، يريدون إعادة بناء الهيكل على جبل الهيكل في القدس، أو يريدون على الأقل بقاء موقع الهيكل - وهو مكان إسلامي مقدس للصلاة في الوقت الحاضر - خاليا من الزوار. لن يحظى هدف كهذا بتأييد معظم المسيحيين في الولايات المتحدة، لكن عددا كبيرا من اليهود غير الأصوليين في إسرائيل يؤيدون ويدعمون مطلبا كهذا ومطالب مشابهة. من الجلي أن بعض تنويعات الأصولية اليهودية أخطر من غيرها، فهذه الأصولية ليست قادرة على ممارسة التأثير على السياسة التقليدية لإسرائيل وحسب، بل يمكنها التأثير على السياسة النووية أيضا. ويمكن للعواقب المحتملة للأصولية التي يخشاها الناس في بلدان أخرى أن تحدث في إسرائيل.

يمكن فهم أهمية الأصولية في إسرائيل، فقط، في سياق المجتمع اليهودي الإسرائيلي، وكجزء من إسهام الديانة اليهودية في الانقسامات الاجتماعية الداخلية. لذلك، يبدأ تناولنا لهذا الموضوع العريض بالتركيز على الوسائل التي يقسم بها المراقبون المطلعون المجتمع اليهودي الإسرائيلي على أسس سياسية ودينية. ثم ننتقل إلى شرح أسباب تأثير الأصولية بدرجات متفاوتة على يهود إسرائيليين آخرين، مما يمكن هذه الأصولية من حيازة قوة سياسية أكبر بكثير من النسبة المئوية لمعتنقيها.

يقوم التقسيم الثنائي للمجتمع اليهودي الإسرائيلي على الاعتراف بدرجة الأدلجة العالية لليهود الإسرائيليين كجماعة. ويمكن التحقق من هذا الأمر بالنظر إلى مشاركتهم العالية في الانتخابات، التي تتجاوز في العادة ثمانين بالمائة من إجمالي الأصوات. ففي انتخابات عام ١٩٩٦ شارك ما يزيد عن ٩٥ بالمائة من اليهود العلمانيين الأغنى والأكثر تعليما، ومن اليهود المتدينين في مختلف قطاعات التعليم وفئات الدخل. وبعد حسم العدد الكبير لليهود الإسرائيليين المقيمين خارج إسرائيل(ما يزيد عن ٤٠٠ ألف نسمة) - لم يشارك معظمهم في الانتخابات - يمكن القول، بلا مجازفة، أن كل الأشخاص المؤهلين للتصويت في هاتين الفئتين الهامتين من السكان شاركوا في الانتخابات.

يفترض معظم المراقبين السياسيين الإسرائيليين في الوقت الحاضر بأن اليهود الإسرائيليين ينقسمون إلى فئتين : إسرائيل أ وإسرائيل ب. أما إسرائيل أ - المعتبرة فى أغلب الأحيان « يسار » - فيمثلها سياسيا حزبا العمل وميريتس، بينما تتكون إسرائيل ب - المعتبرة «يمين» أو اليمين والأحزاب الدينية من كافة الأحزاب اليهودية الأخرى. تعتنق كل إسرائيل أ تقريبا والغالبية العظمى من إسرائيل ب(باستثناء بعض الأصوليين اليهود) الأيديولوجيا الصهيونية بقوة، وهي أيديولوجيا تؤمن بأن على جميع اليهود، أو غالبيتهم العظمى، الهجرة إلى فلسطين، التي باعتبارها

أرض إسرائيل تخص جميع اليهود، ويجب أن تكون دولة يهودية. ورغم ذلك، توجد عداوة قوية ومتصاعدة بين هاتين الشريحتين في المجتمع الإسرائيلي.

ثمة العديد من أسباب تلك العداوة. أما السبب الذي يعنينا في هذه الدراسة فيتمثل في أن إسرائيل ب، بما فيها العناصر العلمانية، متعاطفة مع الأصولية اليهودية، بينما لا تتعاطف إسرائيل أ معها. ويتضح من دراسة نتائج الانتخابات على مدار فترة طويلة من الوقت بأن إسرائيل ب تحقق بشكل مطرد تفوقا عدديا على إسرائيل أ. وفي هذا ما يشير إلى التزايد المطرد لعدد اليهود المتأثرين بالأصولية.

قدم باروخ كيمرلنغ، الأستاذ في الجامعة العبرية ـ قسم علم الاجتماع ـ في مقالته «الديانة، القومية والديمقراطية في إسرائيل» المنشورة عام ١٩٩٤، معطيات تتعلق بانقسام المجتمع اليهودي الإسرائيلي على أسس دينية. وبيّن كيمرلنغ، استنادا إلى عديد من الدراسات، بأن المجتمع الإسرائيلي منقسم على أسس دينية أكثر مما يفترض البعض خارج إسرائيل، حيث تكتسي القناعة بتعميمات من نوع «ما فيه مصلحة اليهود» مصداقية أكبر مما لها في إسرائيل.

كما أشار كيمرلنغ، استنادا إلى مسح أجراه معهد غوتمان المرموق في الجامعة العبرية في القدس، إلى تصريح ١٩ بالمائة من اليهود الإسرائيليين بأنهم يؤدون طقوس الصلاة يوميا، بينما ذكر ١٩ بالمائة بأنهم لن يدخلوا إلى كنيس مهما كانت الظروف. وقد استنتج من هذه المعطيات، إلى جانب باحثين تأثروا بتحليل المعهد ودراسات أخرى، وجود نواة صلبة في إسرائيل أ وإسرائيل ب تتكوّن من متحزبين يحملون أفكارا معارضة للديانة اليهودية. وهذه النتيجة صحيحة إلى حد ما.

ومع ذلك، يمكن على سبيل التعميم تقسيم الموقف من الدين في المجتمع اليهودي الإسرائيلي إلى ثلاث فئات: يمارس اليهود المتدينون تعاليم الديانة كما نص عليها الحاخامات الأرثذوكس، الذين يركز العديد منهم على الالتزام بالطقوس أكثر من مسألة الإيمان (عدد اليهود الإصلاحيين أو المحافظين قليل في إسرائيل)، بينما يحافظ اليهود التقليديون على بعض التعاليم الأكثر أهمية وينتهكون ما لا يعجبهم، لكنهم يحترمون الحاخامات والدين. وبالنسبة للعلمانيين فقد يذهبون إلى الكنيس، لكنهم لا يحترمون الحاخامات أو المؤسسة الدينية. وكثيرا ما يكون الفرق بين اليهودي التقليدي والعلماني غائما، لكن الدراسات المتوفرة تصف ما بين ٢٥ إلى ٣٠ بالمائة من اليهود الإسرائيليين كعلمانيين، وما بين ٥٠ إلى ٥٥ بالمائة كتقليديين، وحوالي ٢٠ بالمائة كمتدينين .ومن الواضح أن اليهود التقليديين ينتمون إلى معسكري إسرائيل أ وب.

ينقسم اليهود الإسرائيليون المتدينون إلى جماعتين متميزتين، فيدعى أعضاء الجماعة الأكثر تطرفا في التدين بالحريديم (المفرد حريدي أو حريد)، ويدعى أعضاء الجماعة المعتدلة بالقوميين

المتدينين، وقد يدعى هؤلاء، أحيانا، «أصحاب الطواقي المشبوكة» لأنهم يشبكون «الكيبا» على رؤوسهم. يضع الحريديم عادة طواقي سوداء اللون، لكنهم لا يشبكونها أبدا، أو يعتمرون قبعات، كما يرتدي القوميون المتدينون الملابس الشائعة بين بقية المواطنين في إسرائيل، بينما يرتدي الحريديم ملابس سوداء بصورة دائمة في أغلب الأوقات.

ينقسم الحريديم أنفسهم إلى حزبين. الأول، يهودوت هتوراه (يهودية الشريعة) وهذا حزب الحريديم الاشكناز من أصول ترجع إلى أوروبا الشرقية، ويتكون من ائتلاف بين جماعتين. والثاني، شاس حزب الحريديم الشرقيين من أصول شرق أوسطية. وينتظم القوميون المتدينون فى الحزب القومي الديني.

ويمكننا بواسطة تحليل الصوت الانتخابي عام ١٩٩٦، مع بعض التعديلات الضرورية، تقدير النسبة المئوية لهاتين الفئتين من المتدينين مقارنة مع العدد الإجمالى للسكان. ففي عام ١٩٩٦ فازت الأحزاب الحريدية مجتمعة بـ ١٤ مقعدا من أصل ١٢٠ من مقاعد الكنيست: فاز شاس بعشرة مقاعد ويهودوت هتوراه بأربعة مقاعد. كما فاز الحزب القومي الديني بتسعة مقاعد.

وإذا صح أن بعض اليهود الإسرائيليين صوّتوا لحزب شاس بفضل التعاويذ والتمائم التي وزعها الحزب زاعما سريان مفعولها بعد تصويت الشخص المعني لصالحهم. فمن الصحيح أيضا أن بعض أعضاء الحزب القومي الديني وأنصاره صوّتوا للأحزاب اليمينية العلمانية. ومع وضع تلك الأمور في الحسبان، ربما يشكل الحريديم ١١ بالمائة من عدد الإسرائيليين، و١٣.٤ من عدد اليهود الإسرائيليين، وربما يشكل الحزب القومي الديني ٩ بالمائة من الإسرائيليين و١١ بالمائة من اليهود الإسرائيليين.

تحتاج المعتقدات الأساسية لهاتين الجماعتين من اليهود المتدينين إلى بعض الشرح التمهيدي. فكلمة "حريد" كلمة عبرية شائعة معناها «التقي» وكان معناها خلال التاريخ اليهودي المبكر «مخافة الله» أو التقوى الاستثنائية. وفي أواسط القرن التاسع عشر تم تبني الكلمة في ألمانيا والنمسا في بداية الأمر، وفي أجزاء أخرى من العالم في وقت لاحق، كاسم لحزب اليهود المتدينين المعارضين لكافة أشكال التغيير. فقد ظهر الحريديم الاشكناز كحركة رجعية معادية للتنوير اليهودي عموما، ولليهود الذين رفضوا قبول السلطة المطلقة للحاخامات وأدخلوا تغييرات على طرق العبادة وأساليب الحياة. وعندما أدرك الحريديم بأن كافة اليهود تقريبا قبلوا تلك التغيرات، ازداد تطرفهم فحظروا كل أشكال التغيير. وما زالوا يصرون، حتى الوقت الحاضر، على التقيد الحرفي بتعاليم الهالاخاه.

وقد يصلح ما ذكرناه عن الزي الأسود سابقا كأحد الأمثلة التوضيحية لمعارضة التغيير من جانبهم. كان ذلك الزي موضة شائعة بين اليهود في أوروبا الشرقية عندما شكّل الحريديم أنفسهم

كحزب. وكان اليهود قبل ذلك الوقت يرتدون أزياء متنوّعة لا تختلف كثيرا عن أزياء جيرانهم غير اليهود في أغلب الأحيان. وبعد زوال تلك الموضة ارتدى اليهود، ماعدا الحريديم، أزياء مختلفة.

علاوة على ذلك، لا تفرض الهالاخاه على اليهود ارتداء ثياب سوداء أو معاطف سوداء ثقيلة، وقبعات ضخمة من الفراء، في فصل الصيف الحار، أو في أي وقت آخر. ومع ذلك، يواصل الحريديم في إسرائيل ارتداء تلك الثياب كتعبير عن معارضتهم للتغيير، ويصرون على الحفاظ على ذلك الزي كما كان في أوروبا الشرقية حوالي العام ١٨٥٠. ولا تحتل الاعتبارات الأخرى، ومنها المناخية، أدنى قيمة في هذا المجال.

خلافا للحريديم، قام القوميون المتدينون بتسوياتهم مع الحداثة في مطلع القرن العشرين، عندما أسفر الخلاف بين جماعتي اليهودية المتدينة عن نفسه للمرة الأولى فى فلسطين. ويمكن ملاحظة هذا الفرق على الفور بالنظر إلى ثيابهم، والى جانب الكيبا الصغيرة، ثمة ما هو أكثر أهمية ويتمثل في المراعاة الانتقائية لتعليم الهالاخاه، وفي رفضهم لكثير من التعاليم الخاصة بالنساء. فالحزب القومي الديني لا يتوانى عن قبول النساء في عضويته، وتسليمهن مواقع المسؤولية في العديد من منظماته. وقد وزّع الحزب في انتخابات عامي ١٩٩٢ و١٩٩٦ إعلانا يضم صور شخصيات عامة، بينها نساء يؤيدنه، كما زعم تأييد النساء عموما له من خلال دعايته المتلفزة.

لم يفعل الحريديم ولن يفعلوا ذلك. وحتى عندما قرر الحريديم، الذين حرّموا على أنفسهم مشاهدة التلفزيون، تقديم برامج تلفزيونية انتخابية موجهة إلى اليهود، أصروا على مشاركة الرجال فقط. وخلال الحملة الانتخابية في عام ١٩٩٢، استشار محررو مجلة حريدية أسبوعية الرقيب الحاخامي بشأن نشر إعلان الحزب القومي الديني المذكور أعلاه، فأمر الرقيب الحاخامي بنشر الإعلان شريطة محو صور النساء. وقد امتثل محررو الجريدة للأمر.

رفع الحزب القومي الديني دعوة قضائية على الجريدة، مع المطالبة بدفع تعويضات، أمام المحاكم العلمانية الإسرائيلية، متجاهلا أوامر الحاخامات الحريديم بحظر استخدام المحاكم العلمانية لتسوية الخلافات بين اليهود.

ورغم ذلك، يمكن القول بأن التسوية القومية ـ الدينية مع الحداثة في ما يخص النساء معقدة في كثير من جوانبها. فالهالاخاه تحظر على الذكور اليهود الاستماع لغناء النساء، سواء كن في جوقة أو بمفردهن، وبصرف النظر عن مضمون الأغنية. تم النص على هذا الأمر بصفة مباشرة في الحكم الهالاخي القاضي باعتبار صوت المرأة عورة. وقد جرى تفسيره في الأحكام الهالاخية اللاحقة بالقول أن كلمة «صوت» تعني غناء المرأة وليس كلامها. ترد هذه الفكرة المستمدة من التلمود في كل قواعد الشريعة، فالذكر اليهودي الذي يستمع بكامل إرادته لغناء امرأة يرتكب خطيئة تعادل الزنا أو الفسق. ورغم ذلك، تستمع الغالبية العظمى من أعضاء الحزب القومي الديني لغناء

النساء، مما يعني بأنها ترتكب «الفاحشة» بصورة روتينية.

لم يشغل بعض المتشددين في الحزب، خاصة من المستوطنين في الضفة الغربية، أنفسهم بهذه المشكلة وحسب، بل حاولوا التأقلم معها أيضا، بواسطة حلول مبتكرة. ففي أوائل التسعينات أسس بعض المستوطنين محطة إذاعية جديدة تدعى القناة ٧، وأدركوا بأن نجاح محطتهم والإقبال عليها من جانب اليهود الإسرائيليين يعتمد على بث أغاني شائعة لمغنين مشهورين بينهم نساء أيضا. لكن الرقيب الحاخامي رفض انتهاك الهالاخاه، أي السماح للذكور بالاستماع لغناء النساء وبالتالي ارتكاب " الفاحشة. " وقد عثر المستوطنون، بعد مزيد من الأخذ والرد، على طريقة مقبولة ما زالت مستخدمة حتى الآن. يؤدي رجال، حسب هذه الطريقة، الأغاني المشهورة التي تغنيها النساء، ثم يتم تحويل أصواتهم إلكترونيا إلى أصوات نسائية، وتقوم القناة ٧ ببثها. اقتنع جزء من الجمهور التقليدي بهذه التجربة، ومن جانبهم يصر حاخامات الحزب القومي الديني على عدم وجود فاحشة في استماع رجال لغناء النساء.

رفض الحريديم، بطبيعة الحال، وأدانوا هذا النوع من التأقلم، كما رفضوا حتى الوقت الحاضر الاستماع إلى القناة ٧. والأهم أن تزايد قوتهم السياسية إلى حد ما في انتخابات ١٩٨٨ مكنهم من فرض موقفهم في هذا الشأن على الدولة وتعديل الجلسة الافتتاحية الأولى للكنيست. جرت العادة في السابق على بدء الحفل الافتتاحي بغناء جوقة تتكون من رجال ونساء للنشيد القومي الإسرائيلي " هتكفا " . لكن حساسية الحريديم بعد انتخابات عام ١٩٨٨، أدت إلى استبدال الجوقة المختلطة بأحد المغنين الذكور. وبعد انتخابات عام ١٩٩٢، التي فاز فيها حزب العمل، قامت جوقة رجال تتكون من أعضاء الحاخامية التابعة للجيش بغناء " هتكفا."

كيف يتمكن الحريديم، الذين يشكلون نسبة مئوية صغيرة من اليهود الإسرائيليين - بمفردهم أحيانا، أو بمساعدة الحزب القومي الديني - من فرض إرادتهم على بقية المجتمع ؟

يتمثل الجواب السهل في القول بأن حزبي العمل والليكود يتملقان الحريديم للحصول على تأييدهم السياسي. لكن هذا التفسير لا يكفي. فقد استمر التملق بين عامي ١٩٨٤ و ١٩٩٠ عندما شكّل الليكود والعمل حكومة ائتلافية، ولم يكن الحصول على تأييد الحريديم من ضرورات السياسة آنذاك.

علاوة على ذلك، لا تضع هذه الإجابة في الحسبان بصفة أساسية صلات القربى الخاصة بين جميع الأحزاب الدينية، المعرّفة كأصولية منذ الثمانينات، وحزب الليكود والأحزاب اليمينية العلمانية الأخرى، وهي صلات تقوم على نظرة مشتركة إلى العالم، وتتموضع في صميم السياسة الإسرائيلية(تشبه هذه الصلة التماثل القائم بين الأصوليين المسلمين والمسيحيين وأحزابهم اليمينية العلمانية.)

يوضح نموذج الحزب القومي الديني، السهل نسبيا، تلك الصلات بصورة جيدة. فالحزب يعترف

بالمرجعيات الهالاخية نفسها التي تعترف بها الأحزاب الحريدية، لكنه لا يتبعها في كل الأحوال .كما يلتزم الحزب بالمُثل نفسها الخاصة بالماضي اليهودي، والأهم بالمستقبل عندما يتأكد انتصار إسرائيل على غير اليهود. أما الفرق بينه وبين الحريديم فناجم عن قناعته بأن الخلاص قد بدأ وسرعان ما سيتم استكماله بالقدوم الوشيك للميسيا (المُخلّص) ، بينما لا يشارك الحريديم الحزب هذه القناعة. كما يعتقد الحزب بأن الظروف الخاصة في بداية الخلاص تبرر الابتعاد مؤقتا عن النموذج التقليدي لعملية الخلاص. وفي دعمه أحيانا لقيام بعض العلماء التلموديين بالخدمة العسكرية ما يشكل مثلا مناسبا في هذا المجال.

وقد تزعزعت الأفكار التحريفية التي يتبناها الحزب القومي الدينى منذ عقد السبعينات، بفضل النفوذ المتصاعد للحريديم في أوساط أعداد متزايدة من أنصار الحزب، الرافضين للانحراف عن القواعد التلمودية الصارمة، والمؤيدين للمواقف الحريدية. ورغم ذلك، تحسّن الوضع إلى حد ما بفعل تنامي مكانة المستوطنين التابعين للحزب، وما ينالونه من احترام كروّاد للميسيائية. وربما يكون اغتيال رابين على يد أحد الميسيائيين قد زاد في الوقت الحاضر من مكانة الحريديم.

يرجع نفوذ المتدينين على اليمين الإسرائيلي في معسكر إسرائيل ب إلى طبيعته العسكرية، ونظرته المشتركة على نطاق واسع إلى العالم، إذ يعتنق اليهود العلمانيون وأصحاب النزعة العسكرية آراء سياسية، ويستخدمون لغة تشبه آراء ولغة المتدينين ''. فالدم اليهودي '' في نظر غالبية أنصار الليكود هو ما يخص اليهود بمكانة خاصة تختلف عن الأغيار، بما فيهم الأغيار الذين يحملون الجنسية الإسرائيلية ويخدمون في الجيش. وفي نظر اليهود المتدينين ليس لدم الأغيار قيمة من ناحية جوهرية، بينما يرى الليكود لدمهم قيمة محدودة فقط. وقد نال مناحيم بيغن بفضل استخدامه البارع لتعبيرات كهذه حول الأغيار أصوات الناخبين وحقق شعبية في أوساط الناس، وهذه حالة تستحق النظر.

كما أن الفرق بين العمل والليكود، في هذا المجال، مسألة تتعلق باللغة، ورغم ذلك فهو فرق مهم لأنه يكشف عن جانب ما من رؤية العالم. ففي عام ١٩٨٢، مثلا، عندما احتل الجيش الإسرائيلي بيروت، لم يفسر ممثل العمل اسحق رابين - رغم دعوته إلى السياسة نفسها التي يفضلها شارون والليكود - مجازر صبرا وشاتيلا كما فسّرها مناحيم بيغن بقوله : « أغيار يقتلون أغياراً آخرين، ويلقون اللوم على اليهود ». ولو افترضنا أن رابين كان قادرا على قول ذلك الكلام، فإنه يعرف بأن معظم مؤيديه من العلمانيين في العمل، الذين يميزون بين أغيار يكرهون اليهود وأغيار لا يكرهونهم لن يقبلوا تصريحات من هذا النوع، ولن يتورعوا عن القول بأنها غير صحيحة وضارة.

يتجلى النفوذ الديني أيضا في الإجلال العام الذي يكنه اليمين للماضي اليهودي، وفي إصراره

على أن لليهود حقا تاريخيا في إسرائيل موسّعة تمتد خارج حدودها الحالية. كما يصر أعضاء اليمين الإسرائيلي، أكثر من العلمانيين الآخرين على تفرّد اليهود. وقد كانت الغالبية العظمى من اليهود على امتداد قرون من وجودهم على غرار الحريديم في الوقت الحاضر. لذلك، فإن اليهود الذين يجلون الماضي اليهودي في الوقت الحاضر، كدليل على تفرّد اليهود، يحترمون اليهود المتدينين إلى حد ما باعتبارهم ممثلين لذلك الماضي.

يتمثل قسط كبير من تركيز اليمين على تفرّد اليهود في كراهيته لمفهوم «الحالة السوية»، أي أن اليهود يشبهون الشعوب الأخرى، ولديهم الرغبة نفسها في الاستقرار على غرار بقية الشعوب .كما أن بعض أوجه التماثل بين اليهود العلمانيين والمتدينين ليست أيديولوجية في المقام الأول .فكثير من أنصار الليكود، بصرف النظر عن أصلهم الاشكنازي أو السفاردي، يجلون الحاخامات باعتبارهم شخصيات عظيمة، وتؤثر فيهم ذكريات الطفولة عن العائلة البطريركية، التي كان الجد يسيطر فيها على تربية الأولاد، بينما "تلزم النساء حدودهن."

ورغم أن الطليعة المتدينة هي التى تعبّر عن أفكار كهذه في أغلب الأحيان، إلا أن هذه الاعتبارات ذات نفوذ على اليهود العلمانيين في معسكر اليمين. وكثيرا ما يبالغ اليمين في وصف جمال وتفوّق الماضي اليهودي، خاصة في سياق دفاعه عن ضرورة الحفاظ على التفرّد اليهودي.

يشارك المتدينون العلمانيين في معسكر اليمين المخاوف والمعتقدات نفسها. وقد بيّن دوررون روزنبلاوم، استنادا إلى مصادر عديدة، في مقالة نشرتها صحيفة هاآرتس المرموقة يوم ٦ أكتوبر ١٩٩٣، مسألة هذه المشاركة بتقديم مقتطفات لزعماء ليكوديين يستهدفون إقناع الإسرائيليين بالطبيعة الخطرة لعملية السلام وما تنطوي عليه من مجازفة، مع مواصلة القول بأن الليكود هو الذي بدأ تلك العملية.

نقل روزنبلاوم التصريح التالي لعضو الكنيست الليكودي عوزي لنداو، الذي اختير بعد انتخابات عام ١٩٩٦ رئيسا للجنة الأمن والشؤون الخارجية في الكنيست:

إذا اتبعنا سياسة رابين تجاه سوريا، سيستيقظ [اليهود الإسرائيليون] ذات صباح على مشهد قوافل الدبابات السورية تهبط من الجولان كقطيع من الأغنام. .ستتعرض مستوطنات الجليل آنذاك إلى قوة نيران أقوى مما حدث في [حرب] عام ١٩٧٣. وبما أن فكرة إبادة الإسرائيليين من موضوعات الوعي السوري، فإن أي انسحاب من مرتفعات الجولان سيعجل من اللحظة التي تقترب فيها السكين السورية المشرعة من عنق كل سكان الجليل . السياسة السورية تعتمد على شيفرة جينية وليست مسألة تقبل التغيير السريع.

من الواضح، جريا على كيلها بمكيالين، أن الصحافة الغربية ـ التي كانت ستنقض بالتأكيد على سياسي غير يهودي يعزو السياسة الإسرائيلية إلى شيفرة جينية يهودية لا تقبل التغيير السريع ـ

تجنبت التعليق على تصريح لنداو.

نقل روزنبلاوم، أيضا، تصريحات عن بيني بيغن، أحد القادة الأساسيين في الليكود، عبّر فيها عن خشيته من قيام سوريا بهجوم مباشر على إسرائيل. وهذا الخوف يجري التعبير عنه عموما من جانب معظم الأحزاب السياسية في إسرائيل. لكن ما تمتاز به إسرائيل ب، كما عبّر عنه بيني بيغن بدقة، يتمثل في رؤية أهداف الغزو السوري باعتبارها نفس " أهداف مرتكبي المذابح في كيشينيف "أي قطع أعناق اليهود. إلى جانب ذلك، أضاف بيغن بأن علماء الذرة سيقدمون يد العون للمحاولة السورية.

إن مقارنة الطائفة اليهودية غير المسلحة، الأقلية الصغيرة في الإمبراطورية الروسية، مع إسرائيل وجيشها، يكشف عن موقف مشترك تجاه الماضي اليهودي ؛ موقف تعتنقه الأحزاب اليمينية العلمانية وأحزاب المتدينين. لا يعترف هذا الموقف بالتطوّر التاريخي، فاليهود في كل الظروف والأحوال يمثلون الضحية الحقيقية أو المحتملة للأغيار.

ينظر روزنبلاوم، المنتمي إلى إسرائيل أ، إلى تلك التصوّرات باعتبارها تصوّرات متضاربة .فيلاحظ أن لنداو اعتبر السوريين كالأغنام ويسأل " : هل أراد لنداو القول بأننا ذئاب ؟ " ثم يقدم تحليله لكيفية نجاح هذا النوع من الكلام في الإقناع:

« ثمة شك منذ فترة طويلة بأن أعضاء المعسكر القومي [أي اليمين العلماني] يستخدم لغة القوة المجنونة لتغطية خوفه الكامن من العالم برمته. لم يظهر خوف كهذا بأي شكل من الأشكال عندما أقيمت دولة إسرائيل. فقد نجح العمل، بصرف النظر عن أخطائه، في تنحية ذلك الخوف جانبا، بكل وسيلة ممكنة، ووضع مكانه نظرة إيجابية وبراغماتية تجاه العالم، أما الليكود، الذي يستأنف الدلالة التاريخية للخوف، فلم ينجح في ذلك.

إن اليهود الشوفينيين الذين يتحدثون بمنتهى الثقة عن قوة إسرائيل وقدرتها على فرض إرادتها على الشرق الأوسط هم أكثر من يعاني من هذه المخاوف. الأشخاص أنفسهم الذين يتوقعون تجدد الهولوكوست على الفور إذا قدمت إسرائيل أية تنازلات للعالم العربي هم من يعلنون عادة بأن الجيش الإسرائيلي لو لم يكبح السياسيون جماحه، أو الأميركان أو الجناح اليهودي اليساري، لأمكنه احتلال بغداد في أسبوع (ذكر أرييل شارون هذا القول فعلا قبل حرب أكتوبر ١٩٧٣ ببضعة أشهر).

الخوف والثقة بالنفس يتعايشان معا في حالة انسجام. ويعزز الإحساس بتفرّد اليهود هذا التعايش. ولا يدرك معظم المراقبين الأجانب بأن نسبة كبيرة من الجمهور اليهودي الإسرائيلي تتبنى هذه المواقف الشوفينية. يشبه هذا المزيج الفصامي من المخاوف الجامحة والمبالغة في الثقة بالنفس، الشائع بين اليمين العلماني والمتدينين اليهود، الأفكار التي اعتنقها المعادون للسامية، الذين

نظروا إلى اليهود عادة كأشخاص أقوياء وفي الوقت نفسه تسهل هزيمتهم. وهذا ما يفسر أن مواقف أفراد اليمين الإسرائيلي تجاه الأغيار، خاصة تجاه العرب، تشبه إلى حد كبير مواقف المعادين للسامية تجاه اليهود.

يشترك اليمين العلماني والمتدينون اليهود في مخاوف أخرى. يخافون الغرب ورأيه العام، يخافون اليهود اليساريين ويدينونهم، وهي عبارة فضفاضة إلى حد يشمل معظم أنصار العمل، لأنهم ليسوا على قدر كاف من اليهودية، أو يفضلون العرب على اليهود ويعيشون حياة مليئة بالأوهام. ينظرون إلى اليسار كخطر بسبب قدرته على تجنيد أنصار جدد، خاصة في صفوف النخبة المثقفة في البلد.

يفصل موضوع الحالة السوية بين اليمين واليسار الإسرائيلي. يحن اليسار إلى الحالة السوية، ويريد لليهود أن يكونوا شعبا كبقية الشعوب. ومن ناحية أخرى، يتحد اليمين الإسرائيلي كله في امتعاضه من الحالة السوية واعتقاده، جريا على عادة الديانة اليهودية، بأن اليهود كائنات استثنائية، يختلفون عن الأمم والشعوب الأخرى. ويقال أن تبجيل الماضي القومي يعزز هذا التفرد. كما يعتقد اليهود المتدينون بأن الله خلق اليهود متفرّدين، ويعتقد كثير من العلمانيين اليمينيين بأن قدر اليهود أن يكونوا متفرّدين بسبب ماضيهم، ولا خيار لديهم في هذا الصدد.

يتمثل سبب آخر للتشابه بين اليمين العلماني واليهود المتدينين، وإن يكن أقل أهمية إلى حد ما، في قدرة اليهود المتدينين على تقديم ذرائع "مقنعة" لتأبيد السيطرة اليهودية على أرض إسرائيل وإنكار بعض الحقوق الأساسية الخاصة بالفلسطينيين. لا تصاغ تلك الذرائع في حجج الأمن القومي وحسب، بل، وهذا أهم، بتعبيرات أن الله أعطى اليهود حق السيطرة على تلك المناطق. فعلماء وساسة الليكود غالبا ما يجدون أنفسهم في حالة اغتراب عن الماضي اليهود والقيم اليهودية عندما يحاولون الحديث بكفاءة عن هذا الموضوع، أو حتى فهم مسائل كهذه بصورة مناسبة. يستطيع المتدينون فقط تقديم مسوّغات عميقة لسياسة الليكود، التي لا تستند إلى اعتبارات استراتيجية قصيرة المدى، بل إلى التاريخ الطويل للعلاقة الخاصة بين الرب وشعبه المختار.

ورغم وجود هذه المشاعر بصورة قوية لدى أفراد إسرائيل ب، يمكن العثور عليها أيضا بين أفراد إسرائيل أ. تفسّر هذه الحقيقة التنازلات السياسية المقدمة إلى الأحزاب الدينية (كثيرا ما عزاها المراقبون الأجانب بصورة خاطئة إلى حجم و /أو قدرة الأحزاب الدينية على ممارسة الضغ). أثرت هذه المشاعر، أيضا، على التعليم والتأريخ اليهوديين. منذ أواخر الخمسينات، وخاصة منذ حرب ١٩٦٧، قام المؤرخون الإسرائيليون اليهود، في كثير من الأحيان، وهم علماء في حقول متحالفة ورجال دعاية ـ رغم أنهم أقل زيفا من زملائهم في الغرب ـ بتجميل وإضفاء مسحة رومانسية على

المجتمعات اليهودية في الماضي، وحرصوا على تفادي نقدها بطريقة طبيعية. وقد شكّلت هذه النزعة الاعتذارية مدرسة جديدة. فمنذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، وجه الصهاينة الأوائل وآخرون في حركات يهودية حديثة انتقادات عنيفة إلى العديد من التقاليد الدينية الثقافية، وحاولوا إحداث تغيير، وفي حالات عديدة تحطيم، أجزاء من تلك التقاليد. منذ أواخر الثمانينات كتب جيل أصغر من المؤرخين الإسرائيليين، ربما بسبب الاستقطاب المتنامي في المجتمع اليهودي الإسرائيلي، ونشروا بعض الأعمال النقدية التي هزت إلى حد ما المدرسة الاعتذارية السائدة.

تتطلب المقارنة بين النظرة إلى العالم والمخاوف لدى اليمين العلماني وتلك الموجودة لدى الحريديم المزيد من التفسير. يمكن فهم المفاهيم الحريدية الأساسية القياسية للعالم فقط كمخلفات من الأزمنة ما قبل الحديثة. يقدم ميناحيم فريدمان، اليهودي المتغربن الذي يحترم الديانة، والمعتبر حجة في تاريخ الحريديم في فلسطين الانتدابية ودولة إسرائيل، في مقالة نشرها في جريدة دافار يوم ٤ نوفمبر ١٩٨٨، وصفا ممتازا لتلك المفاهيم الحريدية. كتب فريدمان تلك المقالة لتفسير الخيبة الناجمة عن المحاولة الفاشلة لبعض المرشحين على القائمة الدينية عام ١٩٨٨ الذين حاولوا الدفاع عن بعض الاعتدال في معاملة الفلسطينيين، قائلاً:

العالم الحريدي يهودي متمركز على نفسه. وجوهر الفكر الحريدي فكرة الفجوة الفاصلة بين اليهود والأغيار. لهذا السبب فالتحالف بين الحريديم وحمائم حزب العمل مستحيل. لا يوجد شئ يمكن تسميته بالحمامة الحريدية. والذين يتكلمون عن العالم الحريدي لا يفهمون أغلب الأحيان كيفية قراءة علاماته. لا يفهمون ذلك العالم وشخصياته المرموقة. الفرق بين الحريديم الحمائم والصقور ليس كبيرا ينطلق الحريديم الحمائم والصقور من نقطة مشتركة: ينظرون إلى العلاقة بين اليهود والأغيار كما نظروا إليها قبل قيام إسرائيل. يفترضون أن اليهود والأغيار على طرفي نقيض. يريد الأغيار قتل اليهود وتدميرهم، والخلافات الشرعية بين اليهود يجب أن تتمحور حول كيفية الرد على تلك الرغبة الدائمة من جانب الأغيار. نرى في الوقت الحاضر خيارين حريديين حول كيفية الرد: يقول الحاخام شاخ [الزعيم الروحي لأحد الحزبين الحريديين] بما أن الأغيار يكرهوننا نحتاج إلى التصرف بهدوء والإحجام عن استفزازهم بعدم تذكيرهم بوجودنا. ويقول حاخام اللوبوفيتشر [الحاخام ميناحيم شنيرسون، الذي توفي عام ١٩٩٢] علينا أن نكون أقوياء. هذان هما الخياران، وكلاهما ناجم عن مفهوم مشترك حول الفجوة الفاصلة بين اليهود والأغيار. لا يمكن القول بأن الحاخام شاخ حمامة على غرار شلوميت ألوني زعيمة سابقة لحزب ميريتس] لأنها تؤمن بنزعة إنسانية تركّز على المساواة الأساسية بين بني البشر والشعوب، وعلى قدرة مختلف البشر والشعوب على التواصل. أما الحاخام ساخ فيعتقد أن التواصل مع الأغيار غير ممكن، وكل ما

يمكنه فعله هو العمل على تناسي وجود اليهود. يقول حاخام الليبوفيتشر يجب أن نكون أقوياء لنحمي أنفسنا من الأغيار الذين يريدون دائما تدميرنا. يمكن فهم [الفرق بين الزعيمين] من موقفهم تجاه معاهدة السلام مع مصر. كلاهما ينفي وجود السلام ويقول بأنه لن يتحقق أبدا، ورغم ذلك يضيف الحاخام شاخ ضرورة تقليص [الخسائر اليهودية] إلى الحد الأدنى بواسطة التزام الهدوء .ويقول حاخام الليبوفيتشر بما أن السلام غير موجود مهما كانت الظروف، يجب أن نرفض تقديم تنازلات. الحمامة الحريدي لا يؤمن بأي نوع من السلام، لذلك كل الحديث عن ائتلاف مصغّر [يضم الحريديم] برئاسة العمل لا أساس له من الصحة.

وقد برهنت التطوّرات السياسية اللاحقة في إسرائيل، بما فيها انتخاب نتنياهو في مايو ١٩٩٦ على صحة تحليل البروفيسور فريدمان. ومن منظور حريدي آخر، أيد الحاخام عوباديا يوسف، الزعيم الروحي لحزب شاس، هذه المقالة، فذكر في مقالة نشرها يوم ١٨ سبتمبر ١٩٩٨ :بما أن إسرائيل عاجزة عن هدم جميع الكنائس المسيحية في الأرض المقدسة، فهي عاجزة أيضا عن الاحتفاظ بالمناطق. وقد دعا الحاخام يوسف استنادا إلى هذه الذريعة، إسرائيل إلى تقديم تنازلات إقليمية للحيلولة دون وقوع حرب تزهق فيها أرواح يهودية. لم يذكر الحاخام يوسف الفلسطينيين، ولا حتى أكثر حقوقهم بدائية.

تشبه النظرة الحريدية إلى العالم نظرة اليمين العلماني، فنظرة ساسة الليكود إلى العالم، التي يدعمها الأتباع بقوة، هي بصورة أساسية الموقف التقليدي لليهود المتدينين، نظرة جرت علمنتها لكنها حافظت على الخصائص الجوهرية. وقد أسفر تحالف الأحزاب الدينية والعلمانية عن انتصار نتنياهو في انتخابات عام ١٩٩٦. وتم تشكيل هذا التحالف رغم الخلافات السياسية العميقة بين الجانبين. يتعلق الخلاف الأول بالديمقراطية، خاصة كما تتجلى في بنية الأحزاب الإسرائيلية، ويتمحور الخلاف الثاني حول الصهيونية.

جري تشكيل جميع الأحزاب السياسية في إسرائيل، ماعدا الحريدية منها، على غرار الأحزاب في البلدان الغربية، خاصة في الولايات المتحدة. معظم الأحزاب الإسرائيلية، مثلا، تتبع طريقة الانتخابات التمهيدية لاختيار مرشحيها لانتخابات الكنيست. أما بنية الأحزاب الحريدية فمختلفة وغريبة، وربما تماثل ما عرفته إيران فقط.

ففي كل الأحزاب الحريدية بنية تتكون من طبقتين. الطبقة الدنيا من حيث الأهمية تضم الساسة العاملين، الذين يعلنون بتواضع على الملأ، حتى لو كانوا أعضاء في الكنيست أو وزراء، بأنهم يخدمون المجالس الحاخامية لحكماء الحزب، التي يسترشدون بتوجيهاتها قبل اتخاذ القرارات. ولا يقبل أحد من الساسة الحريديم توجيهات من مجالس حاخامية لأحزاب حريدية أخرى غير أحزابهم .كما تبقى مداولات المجالس سرية، ولا تقبل قراراتها المراجعة لأنها تعتبر نوعا من الإلهام الإلهي

.ولا يُنتخب أعضاء المجالس من جانب حاخامات أو عامة الناس، فعندما يموت عضو في مجلس يُنتخب خليفته بواسطة بقية الأعضاء. ويتخذ الأعضاء الحاخاميون، الذين يسميهم أتباعهم بالحكماء جميع القرارات وينظرون بعين الشك إلى البنى المعروفة للأحزاب لأنها مبتكرة وحديثة. لذلك، فإن البنية الحزبية الحديثة، بما فيها فروع العضوية، والانتخابات الداخلية وعدد آخر من الخصائص الموجودة في الحزب القومي الديني، غائبة تماما لدى الأحزاب الحريدية. ومنشأ الاختلاف، وحتى العداوة أحيانا من جانب الأحزاب الحريدية لبعضها، ناجم عن الاعتراف " بحكماء " حاخامين مختلفين كمرجعيات مطلقة. وقد حافظت الأحزاب الحريدية على صفتها الذكورية، فلا وجود حتى الآن لحريديات سياسيات ويمكن القول أن تمزّق الصف الحريدي حال دون السيطرة السريعة للحريديم على جزء من المجتمع الإسرائيلي.

سادت بنية مشابهة للبنية الحزبية الحريدية في المجتمعات اليهودية منذ القرن الثاني بعد الميلاد حتى زوال الاستقلالية الذاتية للمجتمع اليهودي الطائفي في الدول القومية الحديثة. كانت الممارسات الحريدية، وما زالت، تستهدف الحفاظ على الطريقة اليهودية في العيش كما كانت قبل الأزمنة الحديثة. وقد شكّلت الأحزاب الحريدية في محاولتها للحفاظ على النظام الاجتماعي اليهودي القديم حتى وقتنا الحاضر عملية صدام سياسية رجعية ضد موجة الحداثة التي غمرت الحزب القومي الديني. وكثيرا ما تغطي ردة الفعل الحريدية نفسها، كما تفعل مثيلات لها، تحت قناع رغبة رومانسية في العودة إلى الماضي الذي تزعم بأنه كان أكثر سعادة وأكثر أمنا من ناحية عاطفية من الحياة الحديثة بكل قلقها وشكوكها. لذلك، تسعى الجماعة الحريدية المشبعة بالأيديولوجيا إلى قمع كافة شكوك أعضائها وتعتقد بأن السعادة تتحقق بهذه الطريقة.

مسألة الخلاف بين الحريديم ومعظم اليهود الإسرائيليين حول الصهيونية معقدة. يتفق الحريديم والصهاينة حول أهمية المبدأ الذي يحتل مكانة مركزية في الصهيونية، أي ديمومة عداوة الأغيار لليهود، وهي عداوة تختلف عن كراهية الغريب أو مشاعر العداء للأقليات. تشبه هذه النظرة، بالطبع، موقف المعادين للسامية من اليهود (ربما يفسر هذا التشابه العلاقة السياسية بين بعض الصهاينة، بداية من هرتسل، وأعداء السامية «المعتدلين» الذين أرادوا فقط تخليص مجتمعاتهم من اليهود أو تقليص عددهم دون قتلهم.) تتفق الأفكار المتصلة بالعداء للسامية والمخاوف التي تثيرها، وهي أفكار يعتنقها اليمين العلماني والحريديم، مع هذا المبدأ المركزي في الصهيونية، بطريقة أفضل من تلك الأفكار التي تعتنقها أحزاب العمل وميرتس اليسارية، والتي كثيرا ما يتهمها الليكود بالنقص في صهيونيتها.

ورغم ذلك، تصطدم الأيديولوجيا الحريدية مع الصهيونية في مبادئ معينة. أفضل مثلين لها ما تستهدفه الصهيونية من تجميع اليهود كلهم، أو أكبر عدد منهم، وفي تأسيس دولة يهودية في

فلسطين. تتناقض هذه الأهداف الصهيونية أو المعتقدات مع التفسيرات الحريدية للتلمود والتعليقات التلمودية، وبسبب هذا التناقض، أعلن الحريديم وما زالوا معارضتهم للصهيونية، فهم يدعون بأن دولة إسرائيل مجرد منفى آخر لليهود، ويتحاشون استخدام الرموز الدينية. كل الأحزاب الإسرائيلية، بما فيها الحزب القومي الديني، باستثناء أحزاب الحريديم تبدأ اجتماعاتها أو تنهيها بنشيد «هتكفا» النشيد القومي الإسرائيلي ونشيد الحركة الصهيونية العالمية. ولا تفعل الأحزاب والمنظمات الحريدية هذا الأمر، بل تتلو بدلا منه صلوات يهودية. وكثيرا ما تدين وسائل الإعلام الحريديم بسبب امتناعهم عن غناء «هتكفا» في المناسبات الرسمية. وبينما لا ترفع سوى الراية الإسرائيلية في جميع المؤتمرات الصهيونية العالمية التي تعقد في إسرائيل، ترفع في المؤتمرات الحريدية، حسب الترتيب الأبجدي، أعلام جميع الدول التي جاء منها أعضاء في المؤتمر.

يستند الاعتراض الحريدي على الصهيونية إلى التناقض بين اليهودية الكلاسيكية، التي يواصل الحريديم حمل ميراثها، والصهيونية. ومن المؤسف أن العديد من المؤرخين الصهاينة قد حول المسائل المطروحة في هذا المجال إلى مسائل مبهمة. ومن المهم، هنا، تقديم بعض الشرح المفصّل. يقال في مقطع تلمودي شهير في تراكتات كيتوبوت صفحة ١١١، وهو مقطع يتردد صداه في أجزاء أخرى من التلمود، أن الله أخذ على اليهود ثلاثة أيمان، يتناقض اثنان منها بوضوح مع الصهيونية: ١- ألا يتمرد اليهود على الأغيار. ٢ - ألا يهاجروا هجرة جماعية كبيرة الحجم إلى فلسطين قبل قدوم المسيا (أما القسم الثالث، الذي لا نناقشه في هذا المقام، فيمنح اليهود حق الصلاة بلا حماسة شديدة من أجل قدوم المسيا، كي لا يأتي قبل موعده المحدد.) وقد ناقش الحاخامات بصورة مستفيضة على مدار تاريخ اليهود ما بعد التلمود الأيمان الثلاثة. كان أحد الاهتمامات الأساسية في ذلك النقاش التساؤل عن ما إذا كانت هجرة يهودية محددة إلى فلسطين تعبرا جزءا من الهجرة الجماعية المحظورة. وعلى مدار ١٥٠٠ سنة مضت، فسّرت الغالبية العظمى من أهم حاخامات اليهودية التقليدية العهود الثلاثة والوجود المتواصل لليهود في المنفى باعتبارها التزامات دينية الهدف منها التكفير عن خطايا اليهود التي دفعت الرب إلى نفيهم.

وفي السنوات الأخيرة، ركز عدد من العلماء اليهود في إسرائيل، الذين بلوروا طريقة أكثر صدقا للتأريخ اليهودي، على جوهر التفسيرات الحاخامية للأيمان الثلاثة. وقد قدم أفيزير رافيتسكي، مثلا، في كتابه الذي استقبل بتقدير في الأوساط الأكاديمية: الميسيائية، الصهيونية، والراديكالية الدينية اليهودية (نشر بالعبرية في إسرائيل عام ١٩٩٣) تلخيصا جيدا للتفسيرات الحاخامية للأيمان الثلاثة من القرن الخامس بعد الميلاد.

لاحظ رافيتسكي في تحليله بأن الحاخام شموئيل ابن هوشعنا، الذي عاش في القرن التاسع، أحد زعماء اليهود في فلسطين استشهد في صلاة شاعرية بكلمات اعتبرها من كلام الله «أخذت

العهد على شعبي ألا يتمردوا على المسيحيين والمسلمين، طلبت منهم أن يبقوا صامتين، حتى أقضي عليهم بنفسي، كما فعلت في سدوم». ويواصل رافيتسكي: في القرن الثالث عشر عندما هاجر بعض الحاخامات والشعراء إلى فلسطين لأسباب دينية، استشهد حاخامات آخرون في عديد من مناطق العالم بنظرية الأيمان الثلاثة للتحذير من انتشار تلك الظاهرة الخطيرة.

فقد حذّر الحاخام اليعازر بن موشي، الزعيم الروحي للطائفة اليهودية في وورتزبيرغ في ألمانيا، اليهود المهاجرين بالخطأ إلى فلسطين بأن الله سيعاقبهم بالموت. وفي الفترة نفسها كتب الحاخام عزرا من غيرونا في أسبانيا بأن اليهودي الذي يهاجر إلى فلسطين يتخلى عن الله، الموجود في الدياسبورا فقط، لأن غالبية اليهود تعيش هناك، وليس في فلسطين.

ركز رافيتسكي في كتابه على استمرار ظهور مواقف مشابهة وأقوى من هذه حتى القرن التاسع عشر. في أواسط القرن الثامن عشر، كتب الحاخام الألماني المشهور يونثان أيبشوتز بأن الهجرة اليهودية الجماعية إلى فلسطين، قبل قدوم المسيا محظورة حتى لو كانت بموافقة جميع دول العالم .وفي مطلع القرن التاسع عشر، وافق موسى مندلسوهن ، إلى جانب أنصار آخرين للتنوير اليهودي، وكذلك وافق معارضوهم مثل الحاخام رافائيل هيرش، مؤسس الأرثذوكسية الحديثة في ألمانيا، على نظرية الأيمان الثلاثة وواصلوا استخراج الحظر منها. كتب هيرش في عام ١٨٣٧ بأن الله أمر اليهود «ألا يقيموا دولة لأنفسهم بجهودهم الذاتية». وكان الحاخامات في أوروبا الوسطى أكثر تشددا. ففي عام ١٨٣٧، العام نفسه الذي حظر فيه هيرش على اليهود إعلان دولة يهودية، قتل زلزال وقع في شمالي فلسطين، معظم سكان صفد، وبينهم كثير من اليهود، الذين هاجر بعضهم قبل الزلزال بوقت قصير. وقد أرجع الحاخام موشي تيتلباوم، أحد الحاخامات النمساويين البارزين، الزلزال إلى غضب الرب من الهجرة اليهودية الضخمة إلى فلسطين.

قال تيتلباوم: «ليس من إرادة الله أن نذهب إلى أرض إسرائيل بجهودنا وإرادتنا». وكان الحاخام نحمانيدس، المتوفى عام ١٢٧٠، الزعيم اليهودي الوحيد الذي اعتقد أن على اليهود ألا يهاجروا وحسب، بل عليهم احتلال أرض إسرائيل أيضا. وقد تجاهل الحاخامات الآخرون في تلك الفترة وعلى مدار قرون طويلة، أو عارضوا بشدة، رأي نحمانيدس.

في سبعينات القرن العشرين، أصبح نحمانيدس، بعد سبعة قرون من موته، القديس الحارس للحزب القومي الديني ومستوطني غوش إيمونيم. كما زعم حاخامات الحزب القومي الديني أن الأيمان الثلاثة لا تنطبق في الأزمنة الميسيائية، ورغم عدم ظهور المسيا بعد، إلا أن عملية كونية تدعى بداية الخلاص قد بدأت. يقال أن بعض القوانين الدينية السابقة يجب إهمالها في هذه الفترة[الميسيائية] وأن بعضها الآخر يجب تغييره.

لذلك، تمحور الخلاف بين الحزب القومي الديني والحريديم على ما إذا كان اليهود يعيشون في

أوقات عادية أو في فترة بداية الخلاص. وقد عزز الحريديم، بفضل تحقيقهم لبعض المكاسب السياسية، وتعزيز ثقتهم في أنفسهم بعد انتخابات ١٩٨٩، معارضتهم المبدئية للصهيونية والحزب القومي الديني.

في عام ١٩٨٩ عقد الحاخامان شاخ ويوسف، أهم حاخامات الحريديم، مؤتمرا في بني براك في إسرائيل، ونشر حديثهما المكرّس للتعبير عن معارضة الصهيونية ونظرية بداية الخلاص في الجريدة الحريدية ياتيد نئمان، يوم ١٨ سبتمبر ١٩٨٩. عالج الحاخامان، أيضا، من منظور هالاخي المسألة السياسية الحيوية في إسرائيل: إمكانية إعطاء بعض المناطق في أرض إسرائيل للأغيار، أي للفلسطينيين. وقد دحضا موقف الحزب القومي الديني وغوش إيمونيم بأنه لا يجوز حسب بداية فترة الخلاص إعطاء أجزاء من الأرض للأغيار. قال الحاخامان شاخ ويوسف أن اليهود ما زالوا يعيشون في أزمان عادية لا ينتظر فيها مساعدة الرب في إنقاذ حياة اليهود بصفة دائمة. قدم الحاخام يوسف، المعروف باطلاعه الواسع على الهالاخاه، تحليلا عميقا، ولاحظ بصواب أن الحاخام هيرش يوافقه الرأي في هذا الصدد، كما بدأ بطرح الخلاف مع الحزب القومي الديني وحاخامات غوش إيمونيم الذين يجادلون بأن بداية الخلاص ووصية الرب باحتلال أرض إسرائيل أكثر أهمية من إنقاذ حيوات اليهود التي يمكن فقدانها في حرب الفتح. اعترف الحاخام يوسف بأن اليهود في الزمن الميسيائي سيكونون أقوى من غير اليهود وسيكون عليهم آنذاك احتلال أرض إسرائيل لطرد جميع الأغيار وهدم الكنائس المسيحية الوثنية، ورغم ذلك ذكر يوسف أن الأزمنة الميسيائية لم تأت بعد .وكتب:

«ليس اليهود في الواقع أقوى من الأغيار، ولا يملكون القدرة على طرد الأغيار من أرض إسرائيل لأن اليهود يخشون الأغيار. لذلك، وصية الرب لا تصلح الآن. .يعيش الأغيار الوثنيون بيننا بلا إمكانية لطردهم أو حتى تحريكهم. الحكومة الإسرائيلية ملزمة حسب القانون الدولي بحراسة الكنائس المسيحية في أرض إسرائيل، رغم أنها بالتأكيد أماكن للوثنية. يوجد هذا الأمر، رغم أن الشريعة [الدينية] تأمرنا بتدمير الأوثان وخدمها حتى نقتلع جذورها من أرضنا وأية منطقة نستطيع احتلالها . ومن المؤكد أن هذه الحقيقة ما زالت تضعف المعنى الديني لفتوحات الجيش الإسرائيلي [عام ١٩٦٧]».

يبين المقطع الذي استشهدنا به بصورة جيدة جزءا من سياسة إسرائيل الواقعية. قبل انتخابات عام ١٩٩٦، اعتبر بيرس ونتنياهو الحاخام يوسف شخصية سياسية هامة وكثيرا ما غازلاه علانية .حدث هذا الأمر، رغم قناعة يوسف العلنية بأن على اليهود، عندما يصبحون أقوياء بصورة كافية، طرد غير اليهود كلهم من البلد، وتدمير كل الكنائس المسيحية. أشاد اليساريون ومعظم الداعين إلى السلام في إسرائيل بالحاخامين يوسف وشاخ لموافقتهما على الانسحاب من المناطق المحتلة

ولكنهم تجاهلوا ذكر، وحتى أخفوا، النقطة الجوهرية الأساسية في موقف شاخ ويوسف. وقد تجنب القسم الأعظم من وسائل الإعلام الأجنبية تقديم تقارير عن النقاط الأساسية في خطاب يوسف .الحقيقة، هنا، أن موقف يوسف ـ شاخ يشكل جزءا من الصميم الصقري للسياسة الإسرائيلية.

اعترف الحاخام يوسف في حديثه بالحظر الهالاخي على بيع عقارات لغير اليهود في أرض إسرائيل، لكنه حصر هذا الحظر في وقت يؤدي فيه هذا العمل إلى عدم تعريض حياة اليهود للخطر .كما تعامل بالطريقة نفسها مع التساؤل حول اعتماد اليهود على مساعدة من الرب أو اتخاذ الحيطة ضد خطر الحرب. فادعى بأن المسألة تشبه التساؤل حول هل نعطى الطعام في يوم الغفران ليهودي مريض لإنقاذ حياته ، أو حياتها. في هذه الحالة، يجب تقديم الطعام إلى اليهودي المريض، حتى لو اختلف الأطباء فيما بينهم حول مدى ما يشكله الصوم من خطر على الحياة. استنادا إلى هذا المنطق، حثّ الحاخام يوسف : حتى لو اختلف الخبراء العسكريون مع بعضهم حول ما إذا كان الانسحاب من المناطق سيبعد خطر الحرب، على الحكومة أن تأمر بالانسحاب. أشار يوسف، غير المقتنع بذريعة الاعتماد على الرب، بأن اليهود قُتلوا في الحروب السابقة، وبأن القدوم المعجز للميسيا لإقامة حكم الرب على العالم سيحدث بلا فقدان حياة يهودي واحد. وأشار، أيضا، إلى أن دولة إسرائيل مليئة باليهود الخاطئين الذين يستفزون الرب. واستشهد بعدد كبير من المراجع الحاخامية المتفقة معه بأن الأيمان الثلاثة ما زالت سارية المفعول.

لم تثر آراء الحاخام يوسف رابين أو بيرس أو نتنياهو، ولم تقنع سعة اطلاعه المدهشة، ثلاث صفحات كبيرة من الخط الصغير، أحدا من حاخامات الحزب القومي الديني. واصل الحاخامان يوسف وشاخ – تحوّلا لاحقا إلى عدوين – معارضة الصهيونية ونظرية بداية الخلاص، كما واصلا الدعوة إلى تنويعاتهما المختلفة للأصولية اليهودية، ونجحا في العام ١٩٩٦ في امتلاك ولاء ١٤ عضوا من أصل ١٢٠ عضوا في الكنيست. وقد منع الحاخام شاخ، الأكثر تطرفا في معارضته للصهيونية من الحاخام يوسف، أعضاء حزبه في الكنيست أن يصبحوا وزراء في حكومة نتنياهو الصهيونية. ورغم ذلك، أمر شاخ نوّاب حزبه بتأييد حكومة نتنياهو. وقد كافأ نتنياهو حزب يهودوت هتوراه بطريقة مبتكرة بتمكينه من السيطرة على وزارة الإسكان. عيّن نتنياهو نفسه وزيرا للإسكان، ووقع بلا تدقيق أبدا على كل ما قدمه نائب الوزير رافيتس من حزب يهودوت هتوراه. ومن الواضح أن اللجوء إلى هذا الإجراء تم لتفادي الانضمام إلى حكومة صهيونية بصفة رسمية، مع الاستفادة من كل مزاياها.

خلافا للحاخام شاخ، أمر الحاخام يوسف أعضاء حزبه بأن يصبحوا وزراء في حكومة نتنياهو .وهذه الحقائق تبيّن الأهمية 'السياسية لأفكار يوسف وشاخ. عبّر يوسف بوضوح عن أفكاره بشأن المناطق ليس كما يعكسها الموقف الحريدي وحسب، ولكن من خلال تشابهها الواضح إلى حد كبير

مع السياسة الخارجية لدولة إسرائيل. فقد ذكر أن واجب اليهود الديني طرد جميع المسيحيين من دولة إسرائيل ، شريطة ألا يؤدي ذلك إلى تعريض الحياة اليهودية للخطر، كما بنى موقفه بشأن تقديم تنازلات يهودية لغير اليهود في دولة إسرائيل على افتراض أن عدم تقديمها قد يكون أشد خطورة على اليهود، ولا شك بأنه يفضل احتلالا دائما لكل المناطق لو توفرت لديه قناعة بأن ذلك لن يحرض العرب على إيذاء اليهود.

اعتقد زعماء الحكومة الإسرائيلية، بعد حرب عام ١٩٦٧، بدعم كامل تقريبا من اليهود الإسرائيليين، بأن العرب عاجزين عن إيذاء إسرائيل، لذلك رفضوا تقديم تنازلات. ولكن، بعد تكبد خسائر فادحة في حرب أكتوبر عام ١٩٧٣، وخوفا من اندلاع حرب أخرى، وافقت حكومة دولة إسرائيل، ومرة أخرى بتأييد كامل تقريبا من معظم الإسرائيليين، على إعادة سيناء إلى مصر.

وقد فكر القادة الإسرائيليون في عام ١٩٨٣، حتى بعد مجزرة صبرا وشاتيلا، في إمكانية احتلال ثلث لبنان بصفة دائمة، وممارسة الهيمنة على الثلثين الباقيين. وقد توصل شارون إلى اتفاقية سلام، تعتمد هذه الشروط، مع حكومة لبنان الصورية. لكن حرب العصابات التي شنها اللبنانيون في عامي ١٩٨٣ و١٩٨٤، ونجمت عنها خسائر إسرائيلية كبيرة، دفعت القادة الإسرائيليين إلى التخلي عن تلك المخططات والتراجع.

ورغم أن سياسة إسرائيل الخارجية تصاغ وتمارس من جانب يهود علمانيين، إلا أنها قد أظهرت حتى الوقت الحاضر جوهرا مستمدا في جانب منه من الماضي الديني اليهودي. ومن الصحيح أن الحركة الصهيونية، التي مرت بعملية علمنة جزئية، حافظت أيضا على العديد من المبادئ الدينية اليهودية. إن الحاخام يوسف، وبن غوريون، وشارون، وكافة الساسة الرئيسيين في إسرائيل يقفون على أرضية مشتركة في مرافعاتهم السياسية.

ترجمة ح. خضر

---

1 Jewish Fundamentalism In Israel, Pluto Press 1999

References

- Ernst, C.W., Words of Ecstasy in Sufism, New York Press, Albany, 1985.
- L'Alchimie du Bonheur Parfait
- En Islam Iranien
- Ibn Arabi ou la Quête du Souffre Rouge
- Les Soufis d'Andalousie
- Emile Dermenghem, Vie des Saints Musulmans

- Asim Palacios

- Obras Escogidas

- Ibn el Arabi, Las Contemplaciones de los Misterios, Introduccion, edicion, traduccion & notas de Suad Hakim & Pablo Beneito .Murcia, 1996 .Intro.pVII.

- Cambridge University Press .A.J.Arberry .(with other fragments).

- Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans

- Exègése Coranique et Langage Mystique.

- L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi.

- Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn Arabi

- Las Contemplaciones. .

- La Clef du Monde Suprasensible

- Le Livre de Théophanies d'Ibn Arabi.

- Paris, B.N .Arabe #6104 .Fol .1-75.

- Chester Beatty Library, Dublin, #5493)fol.25a-50b.)

حنا أرندت والمسألة الفلسطينية

أمنون راز كراكوتسكين

وقفت حنا أرندت، في سلسلة من المقالات المنشورة في الأربعينات، ضد الموقف السياسي، الذي تبنته الحركة الصهيونية آنذاك، والداعي إلى إنشاء دولة يهودية مستقلة في فلسطين، كهدف أساسي ونهائي للصهيونية .طرح هذا الموقف في السابق تنقيحيون يمينيون وجوبه بالرفض من أغلبية حركة العمل والوكالة اليهودية كمطلب خاطئ وخطير .وقد أدانت أرندت الموقف السياسي الجديد بفعل تجاهله لإرادة وحقوق الفلسطينيين، ورأت فيه نقلة إلى الموقف اليميني القومي .كما رفضت، بقوة، فكرة الدولة اليهودية، وحذّرت من نتيجتها المتمثلة في مصادرة الكيان الفلسطيني، وبالتالي تعريض وجود اليهود أنفسهم [في فلسطين] للخطر[1].

وخلافا لفكرة الدولة اليهودية، أيدت أرندت الحل ثنائي القومية، وحاولت الترويج لتفاهم يضمن وجود موطن لليهود في إطار دولة ثنائية القومية[2]. وسارت في نهج جرت صياغته، للمرّة الأولى، في العشرينات على يد جماعة صغيرة من المثقفين، الذين أسسوا جمعية " بريت شالوم » [ميثاق السلام] في سبيل التوصل إلى اتفاق مع الزعماء العرب حول الاستيطان اليهودي والحل ثنائي القومية .وقد أعقب انحسار نشاط الجمعية المذكورة في مطلع الثلاثينات مبادرات أخرى في الاتجاه نفسه.

تجمع، في تلك الفترة، مؤيدو الفكرة في أواخر الثلاثينات وطوال الأربعينات في جمعية تدعى " إيحود » [الاتحاد] حاولت ترويج حل يقوم على الاعتراف بحقوق الفلسطينيين[3]. ورغم كونها جماعة صغيرة محدودة النفوذ إلى حد كبير، إلا أن عضويتها شملت أبرز المثقفين،

بما فيهم هوغو بيرغمان، وغيرشوم شولم (حتى أوائل الثلاثينات) ويهودا لايب ماغنس، وإرنست سيمون، وهانز كوهين، وآرثر روبين، ومارتن بوبر.

كانت أرندت، على شاكلة العديد منهم، تنحدر من بيئة يهودية - ألمانية، لكنها اختلفت عنهم في حقيقة عدم الإقامة في فلسطين .وتمكنت بفعل مراقبة الوضع السياسي عن بعد من طرح تحليل شامل للخطاب الصهيوني يخلو من تأثير كتابات بقية المؤيدين للفكرة.

تصف أرندت في الفقرة الأولى من مقالتها الشهيرة " الصهيونية - إعادة نظر " ما ينطوي عليه الحلان الصهيونيان المعبران عن الخط السياسي الجديد للقيادة الصهيونية خلال الحرب العالمية الثانية من ملابسات .كان أحد الحلين " برنامج بلتيمور (١٩٤٢) «الداعي إلى إنشاء "كومونويلث يهودي حر في فلسطين " بعد انتهاء الحرب .وجرى تعميقه وصبغه بصياغة متطرفة في موقف [حل] آخر تمثل في قرار مدينة أتلانتيك، الصادر عن المؤتمر اليهودي الأميركي عام ١٩٤٤ (صادقت عليه المنظمة الصهيونية العالمية في وقت لاحق) الداعي إلى" كومونويلث يهودي ديمقراطي حر .. يشمل فلسطين كلها، غير مختزلة ولا مقسّمة « . ففي تحليلها لتلك المطالب تقول أرندت:

يخطو قرار مدينة أتلانتيك خطوة أبعد حتى من برنامج بلتيمور، الذي منحت فيه الأقلية اليهودية حقوق الأقلية للأغلبية العربية .فلم يأت على ذكر العرب في القرار هذه المرّة، ومن الواضح أن هذا لا يترك أمامهم سوى خيار المغادرة الطوعية أو وضعية مواطن الدرجة الثانية.. ويبدو أن الحركة الصهيونية لم تطرح أهدافها النهائية في الماضي لأسباب انتهازية فقط .ففي الوقت الحاضر، تبدو تلك الأهداف متطابقة تماما مع أهداف المتطرفين، بقدر ما يتعلق الأمر ببنية فلسطين السياسية في المستقبل .وهذه ضربة قاصمة لتلك الأطراف اليهودية في فلسطين نفسها، التي دعت بلا كلل إلى ضرورة التفاهم بين العرب واليهود .ومن ناحية أخرى، سيعزز هذا القرار إلى حد كبير وجود الأغلبية تحت قيادة بن غوريون، والتي أصبحت بفعل الضغط والمظالم العديدة في فلسطين والكوارث المرعبة في أوروبا أكثر قومية من أي وقت مضى[٤].

واستنادا إلى المبدأ نفسه، اعترضت أرندت على قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٧، وحذّرت من نتائجه[٥]، وتوقّعت أن يؤدي، بالضرورة، إلى طرد الفلسطينيين وانتهاك حقوقهم، وبالتالي إلى نشوب حرب تهدد وجود اليهود أنفسهم .كما تعاونت مع يهودا لايب ماغنس، أول رئيس للجامعة العبرية، وأشد المتحمسين لفكرة ثنائية القومية، للحيلولة دون قبول خطة التقسيم، ودعمت جهوده غير المؤثرة لطرح وترويج حلول بديلة تقوم على التفاهم مع ممثلي العرب .وقد أيد الاثنان في مارس ١٩٤٨ عندما بدت الحرب واقعة لا محالة المبادرة الأميركية قصيرة العمر لتنصيب مجلس وصاية يتولى الحكم إلى حين التوصل إلى اتفاق يضمن

حقوق السكان[٦].

أسفر ذلك الموقف عن تحليل ثاقب وواسع المدى كشفت فيه أرندت وفحصت جوانب مختلفة من الأيديولوجيا الصهيونية السائدة وتطبيقاتها .ورغم ذلك، ينبغي التذكير بأن الموقف النقدي القائم على حل الدولة ثنائية القومية، كان جزءا لا يتجزأ من التزام أرندت بالصهيونية، وانخراطها في الجهود الصهيونية لإنقاذ اليهود الشباب في ألمانيا .فقد انضمت أرندت، التي لم تكن مهتمة " بالشؤون اليهودية " حتى الثلاثينات إلى النشاط الصهيوني بعد صعود النازية إلى الحكم في ألمانيا، ورأت في الصهيونية الوسيلة الوحيدة الفعالة والحقيقية لمكافحة العداء للسامية .واعتبرتها، كما اقتضت طريقة نقد الخطاب السياسي الحديث، فرصة لتعريف" السياسة اليهودية " وأداة تمكن اليهود من تحمّل المسؤولية وتطوير قيم سياسية .وفي سياق تفكيرها وكتابتها لكتاب " أصول التوليتارية " طوّرت أفكارها بشأن الدولة ثنائية القومية. لذلك، ينبغي النظر إلى نشاطها السياسي كجزء من المشروع الصهيوني نفسه، ومحاولة لتطبيق نتائج تحليلها التاريخي على واقع ملموس.

كانت الصهيونية، حسب تلك المحاولة، النشاط الصحيح والمرموق الوحيد، شريطة إسهامها في طرح موقف سياسي مغاير ينقض الخطاب الكولونيالي الغربي، ويرى الواقع بعيون الضحية. فعلى الصهيونية إبراز مسؤولية الضحية تجاه أوضاع أدت إلى تصفية الضحايا ونبذ وجودهم. لم تقبل أرندت الصهيونية، كما سنبيّن لاحقا، باعتبارها أسطورة سياسية - لاهوتية، بل رأت فيها خيارا سياسيا .لذلك، انتقدت " تحويل اليهود إلى شعب " كعملية تؤدي إلى تمثّل القيم نفسها التي أدت إلى نبذهم .بناء عليه، كانت فكرة ثنائية القومية الخلاصة الضرورية الناجمة عن تحليل العداء للسامية، والدولة القومية والكولونيالية، أي الموضوعات التي عالجتها في" أصول التوليتارية ." وبالتالي، نظرت إلى حقوق الفلسطينيين ووجهات نظرهم كجزء لا يتجزأ من نقاش حقوق اليهود وتعريفهم لأنفسهم، ومن تصوّر التحرر السياسي لليهود .وفي الوقت نفسه، نقضت تلك النظرة المفاهيم السياسية الحديثة السائدة، التي جرى فيها قبول الامبريالية والعداء للسامية على حد سواء .ففي مقالاتها ضد خطة التقسيم، حذّرت أرندت من عمى القيادة اليهودية، التي امتثلت للمصالح الكولونيالية، بما فيها مصالح السوفيات (الذين كانوا أشد المتحمسين لخطة التقسيم، ودعموا القوات اليهودية بالمساعدات العسكرية في وقت لاحق)، والإعتماد الصهيوني على قوّة الامبريالية، كاعتناق للمبادئ نفسها التي مكّنت من فوز العداء للسامية ونفوذها السياسي .وقالت بأن السياسة الفعلية للحركة الصهيونية تبيّن فشل قيادتها في فهم العداء للسامية كظاهرة تاريخية غير طبيعية، وفهم أن أصولها قائمة على أسس الواقع والوعي الحديثين.

نالت تلك الكتابات، أحيانا، الاهتمام من جانب المختصين في كتابات حنا أرندت، لكنها كانت عديمة التأثير على الخطاب السياسي في إسرائيل .وهذا الأمر ينطبق على كتابات أعضاء "بريت شالوم ." فقد عوملت ثنائية القومية كفكرة غير واقعية، ونظروا إلى مؤيديها، رغم مكانتهم وأهميتهم الثقافية، كسذّج حالمين تجاهلوا الواقع السياسي .وفي وقت لاحق، عندما نُشرت كتابات مارتن بوبر حول الموضوع (على يد بول منديس فلوهر) وكتابات غيرشوم شو لم (على يد أبراهام شابيرا) استقبلوها كمساهمة ثقافية تعكس " أخلاقية " الصهيونية من ناحية، وكتقديرات غير مصيبة من ناحية أخرى[٧]. أما حنا أرندت فلم تناقش كتاباتها ولم تترجم إلى العبرية، لكن نبذها خارج الخطاب الصهيوني تم لأسباب مختلفة، وارتبط بموضوع" أيخمان فى القدس."

ينبغي النظر بلا ريب إلى الكثير من تأملات أرندت وملاحظاتها النقدية الواردة في تلك المقالات كشيء تجاوزه الزمن .فقد وردت في سياق سياسي محدد تغيّرت ملامحه الأساسية بصورة جذرية .وكُتبت في وقت كان اليهود فيه أقلية، أقل من ثلث عدد السكان في فلسطين، ووجد فيه نوع ما من " الدولة ثنائية القومية : " الإدارة الكولونيالية البريطانية، وإن كانت فى طور الأفول .كما بدا إنشاء دولة إسرائيل و "التقسيم " المؤقت لفلسطين، في أعقاب حرب ١٩٤٨ (رغم أنه لم يتم حسب قرار الأمم المتحدة) وكأنه إنهاء لفكرة الدولة ثنائية القومية.

ومن المؤكد أن أرندت لم تقترح موقفا سياسيا محكم البنيان، أو تقدم بديلا مرضيا .فهي، على غرار بقية المدافعين عن الفكرة، لم تعد إلى هذا الخيار في وقت لاحق، وحتى غيّرت موقفها .ويمكن القول بأن البرهنة على خطأ توقعها المتشائم بشأن فرص الوطن اليهودي في البقاء، حتى الآن على الأقل، أدت إلى اختفاء دافع النشاط السياسي .فثنائية القومية، بالنسبة لها كما الأمر بالنسبة للمدافعين الآخرين عن الفكرة، كانت نوعا من الهويّة اليهودية أكثر مما هي محاولة التزام أو تضامن مع الضحايا العرب .وفي وقت لاحق، بناء على افتراضات متشابهة، أيدت أرندت " رابطة الدفاع اليهودي " بزعامة مئير كاهانا .ورغم أنه لم يكن معروفا آنذاك كعنصري متطرف يكره العرب، لكن ذلك الموقف يدل على أن المصالح اليهودية بقيت دافعها الأساسي[٨].

ومع ذلك، ومع قبولنا بنواقصها، ما زالت المبادئ التي طرحتها أرندت، وكذلك العديد من ملاحظاتها الذكية، ذات صلة بالموضوع .فقراءة كتاباتها في السياق الراهن تنير جوانب مختلفة في النقاش حول الصهيونية ومسألة فلسطين، وتساعدنا على إعادة تعريف الأهداف والقيم السياسية .في هذا السياق، يبدو مفهوم " ثنائية القومية " والإحساس بالمسؤولية، الذي أصرت عليه، أكثر صلة بالموضوع وأشد أهمية إذا نظرنا إليه بعيون الحاضر، حيث تسيطر الدولة

اليهودية على البلد كلها، وتشغّل منظومات مختلفة لإقصاء ونهب السكان العرب .ويمكنه، بالتالي، أخذنا إلى تعريف مختلف للجماعة اليهودية، إلى تعريف يقوم على إحقاق حقوق الفلسطينيين .نظرت أرندت إلى نفسها كمفكرة سياسية، ويقتضي تتبع آثارها التفكير بطريقة سياسية، أي قراءة نصوصها على ضوء الواقع الحالي.

علينا في البداية إدراك أن تلك الأفكار أصبحت " غير واقعية " عندما برهن «الواقع» على صواب ودقة توقعات أرندت وملاحظاتها .بصيغة أخرى، أصبحت أرندت خارج الموضوع في وقت تحقق فيه ما توقعته .فقد أدى إنشاء دولة إسرائيل، كدولة يهودية، إلى تدمير الكيان العربي وطرد وفرار مئات الآلاف من الفلسطينيين .وذلك أدى بدوره إلى مصادرة معظم الأراضي العربية، التي أعلنت منذ ذلك الحين ملكية قومية يهودية .وحوّلَ تعريف إسرائيل " كدولة يهودية " سكانها العرب، الذين لم يطردوا من أراضيها عام ١٩٤٨، إلى مواطنين من الدرجة الثانية .فالقول بأن الترتيب ثنائي القومية لم يكن واقعيا يعني أن تأسيس دولة يهودية وضمان الهيمنة اليهودية والأغلبية اليهودية يتطلب الطرد والإقصاء كمسألة حتمية.

تلقي هذه النظرة ضوءاً مغايراً على الرواية الصهيونية الشائعة التي تضع مسؤولية الكارثة التي ألمتّ بالفلسطينيين على عاتقهم لأنهم رفضوا قبول خطة التقسيم[٩]. فقد توقعت أرندت الترحيل نتيجة لقرار الأمم المتحدة، وليس نتيجة لرفضه .بعبارة أخرى، ليس رفض الفلسطينيين بل التطبيق القسري للتقسيم (وضد رغبة السكان) هو الذي سبّب الكارثة .كما نظرت إلى موقفهم كشيء معقول، رغم أنها لم تأخذه بحذافيره .فحقيقة أن الفلسطينيين رفضوا القرار لا تعني بأنهم لم يقدموا بدائلهم، التي أفردت حقوق الأقلية لليهود، وقبلت بهجرة محدودة.

سبق توّقع أرندت المؤرخين اللاحقين وما يدعى " بالمؤرخين الجدد " الذين نقضوا النظرة السائدة التي تعفي الطرف اليهودي من المسؤولية[١٠]. كما نقل موقفها، أيضا، بؤرة الاهتمام من مسألة ما إذا كان الطرد سياسة مبيتة من جانب المؤسسات الصهيونية أم أنه نجم عن التطورات العفوية للحرب، إذ أنه يوضح الطرد كحقيقة ضمنية في خطة التقسيم .بعبارة أخرى، فإنّ في إنشاء دولة يهودية ونموّها الدرامي ما يجعل نهب الفلسطينيين مسألة حتمية .لهذا التوضيح، في سياق النقاش الجاري في الوقت الحاضر، أهمية أكبر من الأسئلة الملموسة التي تحدد الخطاب التاريخي .فمن واجبنا ذكر أن عدد العرب، حسب خطة التقسيم، كان يجب أن يكون متساويا، تقريبا، مع اليهود حتى في حدود الدولة اليهودية، لكن إسرائيل رفضت باستمرار حق اللاجئين في العودة حسب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة .ولم تتخذ إجراءات، ولم تجر نقاشات سابقة لوضعية المقيمين الفلسطينيين في الدولة اليهودية، كما عاشت الأقلية التي لم تطرد على مدار سنوات طويلة في ظل حكم عسكري وتقييدات كثيرة .ومن المستحيل

تصوّر الهجرة اليهودية الجماعية اللاحقة إلى إسرائيل دون الطرد والنهب .علاوة على ذلك، تعاملت إسرائيل من البداية مع قرار الأمم المتحدة بصفة حصرية كأنه يشير إلى إنشاء دولة يهودية، وتجاهلت الدولة الأخرى الواجب قيامها حسب خطة التقسيم .وقد شطب مبدأ التقسيم من إعلان استقلال إسرائيل، حيث يوصف قرار الأمم المتحدة كاعتراف دولي بالدولة اليهودية. نُسيت الدولة الفلسطينية، وتم إنكارها.

كانت تهمة " لوم الضحايا " قد ألصقت بأرندت نفسها في مناسبة أخرى، عندما قالت بأن على اليهودي كشخص منبوذ الإحساس بمسؤوليته تجاه ما فعله المجتمع به[11]. وفهم تحليلها لمحاكمة أيخمان بصورة خاطئة كاتهام لليهود .لكن أرندت طالبت اليهود، في تلك المناسبة، بتحمل مسؤولية أعمالهم، واستنباط طريقة سياسية مستمدة من تجربة الضحايا وتحليل عملية التنكيل بهم .ورغم ذلك، ما زال لوم الضحايا حجر الأساس في المنظور التاريخي الصهيوني.

وبالقدر نفسه، سبقت أرندت النقاشات النقدية للصهيونية على مستويات أخرى أيضا .فقد انتقدت موقف المستوطنين الاشتراكيين الأوائل الذين ساروا وفق قيم مشابه، وأقصوا الفلسطينيين عن رؤيتهم الاجتماعية .ورغم مديحها لحركة الكيبوتس في مناسبات عديدة، ومديحها للتجارب الاجتماعية المختلفة التي بادر بها المستوطنون الصهاينة، إلا أنها انتقدتهم بسبب لا مبالاتهم السياسية الكاملة، أي عدم شعورهم بالمسؤولية تجاه عواقب المشروع [الصهيوني] على الواقع الاقتصادي للفلسطينيين .وأدانت مفهوم " العمل العبري " لأنه يستثني العمال العرب، ولامت الحركات اليسارية بسبب عدم تضامنها مع الفلسطينيين[12]. واستخلصت بالقول أن " الصراع الطبقي اليهودي في فلسطين كان في جانبه الأعظم حربا ضد العمال العرب .فكي يكون المرء ضد الرأسمالية في فلسطين فذلك يعني، في أغلب الأحوال، أن يكون معاديا للعرب من ناحية عملية[13]. »وقد وصفت ذلك العالم المعزول، الذي يحاول " الراديكاليون " خلقه لأنفسهم كجزيرة تتجاهل بقية العالم. »حيث شكّلت فلسطين المكان المثالي، خارج العالم الكئيب، ليحقق الإنسان مثله العليا وحله الفردي للصراعات السياسية والاجتماعية""[14].

ولا يعني هذا الأمر بأن " دولة ثنائية القومية » كانت خيارا واقعيا في عام ١٩٤٧، وهذا ليست موضوعنا الأساسي .ويبدو من العبث، من وجهة نظري، أن نناقش الآن خيارات سياسية لم تعد ذات صلة بالموضوع . فالهدف ليست مجرّد " إدانة " الصهيونية بطريقة تبسيطية، ونحن لا نستطيع بالتأكيد تجاهل سياق الأحداث .لكن التقويم التاريخي لميلاد إسرائيل والكارثة الفلسطينية موضوعات حاسمة لأن الفهم التاريخي ما زال يوجه الخطاب السياسي ويرسم حدوده .ما زالت المفاهيم السياسية التي انتقدتها أرندت تُطبّق في الوقت الحاضر، وبالتالي يمكن للتفسير التاريخي توضيح مفعولها المتواصل.

وعلى هذا الأساس، ينبغي تحديث الموقف النقدي، وأخذ الواقع الفعلي بعين الاعتبار .في ذلك السياق، لا تعني ثنائية القومية بالضرورة دولة ثنائية القومية، ولكنها إطار لمبادئ يجب عليها توجيه عملية المصالحة .من وجهة النظر اليهودية فان الاستخدام الحالي لتحليل أرندت يقرر مجال المسؤولية لتشمل الفلسطينيين ومسألة اللاجئين . وهي ليست مسألة ذنب بل مسؤولية، وعي ومسؤولية ينبغي عليهما إرشادنا إلى المستقبل .وهذا موقف نقدي يقوم على رؤية أخرى.

ترى أرندت في القدس، كمدينة خضعت للإغلاق على مدار سنين طويلة للحيلولة دون دخول الفلسطينيين .وباسم السلام يجري تشييد واقع من الفصل العنصري والقمع، في الوقت الحاضر على الأقل .وإذا اقتفينا خطى أرندت يجب علينا ملاحظة أن تعبير »السلام ‘‘ في السجال الإسرائيلي العام لا يشير في المقام الأول إلى إحقاق حقوق الفلسطينيين، بما فيها حقوق اللاجئين، بل إلى مبدأ الفصل، المبدأ نفسه الذي عارضته أرندت في الأربعينات .هذا المبدأ أحد السمات الواضحة لإسرائيل حتى فى الوقت الحاضر، فى سياق ما يدعى بعملية السلام .يضمن هذا المبدأ إقصاء تصوّر الفلسطينيين عن نقاش الهوّية اليهودية بطريقة تمكن من تجاهل حقوقهم السياسية ومجابة المنظور التاريخي السائد .وهذا بدوره يحول دون اعتبار التاريخ الفلسطيني والكارثة الفلسطينية جزءا من تاريخ الصهيونية، وجزءا من المجال المباشر للمسؤولية والتضامن.

المفارقة، من وجهة نظرنا، أن الخيارين المعروضين على الجمعية العامة للأمم المتحدة فى عام ١٩٤٧ ـ خطة إنشاء فيدرالية فلسطينية (مشروع الأقلية الذي أيده ماغنس وأرندت لكنه جوبه بمعارضة فورية) وخطة التقسيم ـ يمكن النظر إليهما كثنائية قومية .فكلاهما نظر إلى حقوق متساوية للشعبين، ووضع إجراءات لضمان شراكة بينهما اعتُبرت ضرورية للنجاح .وفي الظروف الراهنة تبدو تلك القيم أساس أي حل للصراع .فالمسألة اليوم ليست كيف نحول دون الطرد، بل كيف نضمن الحقوق المدنية والقومية للفلسطينيين.

يمكن تحقيق هذا الأمر بطرق مختلفة، في إطار حل الدولتين، أو الدولة الواحدة .ومهما يكن الأمر، فإن مفهوم ثنائية القومية حاسم من أجل عملية المصالحة .سيعتمد التعريف القومي في الحلين على الاعتراف بالآخر، بما في ذلك حقوق اللاجئين الفلسطينيين ووعي المسألة اليهودية. ومن الضروري في الحالتين طرح طريقة تضمن التوزيع المتساوي للمنافع العامة مثل الأرض والماء، وكل حل آخر سيؤدي إلى إبقاء الوضعية الحالية للفلسطينيين كجماعة أقل شأنا، وكذلك نظام الأبارتهيد .لذلك، فإن مبدأ ثنائية القومية يمثل نقطة الانطلاق في تصوّر وتطوير بدائل سياسية مختلفة .وهو ليس حلا كامل الملامح بالضرورة، لكنه يشير على الأقل إلى طريق تجري فيه مقاومة الوضع الحالي.

المشكلة المتجسدة في مفهوم الدولة اليهودية ما زالت كما كانت، حتى في إطار حل يضمن

دولة فلسطينية في الأراضي المحتلة (المساومة التي يفضلها الفلسطينيون وبعض الإسرائيليين وتبدو في الوقت الحالي مجرد وهم)، وذلك لأنها تقرر إقصاء المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل، وتكشف الطبيعة المزدوجة للنظام الإسرائيلي، كنظام يمنح سلطة قانونية للوكالة اليهودية، ويضمن، بالتالي، دونية وهامشية السكان العرب .وقد أشارت أرندت في اعتراضها على المفهوم إلى أن المسألة الأساسية لا تتمثل في فصل الدين عن الدولة، بل في التمييز بين الهوية القومية والدولة. وحتى لو لم نرفض مفهوم الدولة اليهودية نفسها (في تسوية الدولتين) فان ملاحظتها تستدعي ضرورة النظر في ملابساتها .فإسرائيل ليست الدولة الوحيدة التي تقصى فيها الأقليات، لكن الطبيعة الفريدة وتاريخ الصراع القومي يلقي الضوء على المسألة العامة للأمة ـ الدولة .مفهوم ثنائية القومية، بهذا المعنى، أداة حاسمة يمكن أن تلعب دورا في نقاش مجالات أخرى أيضا.

لذلك، فثنائية القومية جملة من القيم، وليست بالضرورة تسوية سياسية متماسكة .لكنها تقتضي فصل الهوية القومية عن الدولة، والنظر إلى الآخر كجزء لا يتجزأ من تعريف الذات. تعتبر التجربة التي قادت أرندت إلى الصهيونية والى ثنائية القومية، أي اضطهاد اليهود في أوروبا، مسألة حاسمة في إعادة تعريف الهوية اليهودية .فهي تعيد إلى أذهاننا بأن تحرر اليهود يشمل بالضرورة تحرر الفلسطينيين وإدراج ذكرياتهم وطموحاتهم في تاريخ المنطقة ومشاريعها المستقبلية.

وما ينبغي طرحه في هذا السياق يتمثل في كيفية تعريف هوية يهودية جمعية في فلسطين ستقوم على الاعتراف بحقوق الفلسطينيين، بما فيها حقوق اللاجئين .تقودنا بصيرة أرندت إلى إدراك استحالة تمييز نقاش الهوية اليهودية عن نقاش الصراع القومي المستمر، وعن المسؤولية تجاه مأساة الفلسطينيين .بناء عليه، فإن ثنائية القومية هي السياق الصريح لأية نقاشات سياسية أو ثقافية.

كما يمكن لكتابات أرندت عن الصهيونية والمسألة الفلسطينية في الأربعينات أن تكتسب بعدا جديدا من خلال مقارنتها مع مواقف «غيرشوم شولم» بشأن المسألة اليهودية وثنائية القومية، وهي مواقف تبناها الإثنان، وإن يكن في أوقات متفاوتة .ففي موقفهما المختلف من صديقهما المشترك والتر بنيامين ما يفتح المزيد من الآفاق أمام النقاش السياسي والثقافي.

اتخذت كتابات أرندت النقدية منحى مشابها لمواقف شولم في العشرينات، عندما كان عضوا في منظمة " بريت شالوم ." ولم يكن ذلك وجه الشبه الوحيد بينهما بشأن المسألة اليهودية .فقد انطلقا من فرضيات وتحليلات مشابهة، لكنهما سلكا طرقا مختلفة .ولا أريد، هنا، تلخيص العلاقة المعقدة بينهما، بل توظيف المقارنة في توضيح عدة جوانب في الوعي الصهيوني للموضوع المطروح على المحك في هذه المقالة.

عارض شولم في كتاباته الأولى اعتماد الصهيونية على إعلان بلفور، والدولة الكولونيالية.كان الهدف الأساسي للحركة الصهيونية في تلك السنوات، كما فهمه شولم، تلميذ صهيونية آحاد هاعام الثقافية، إنشاء مركز روحي وليس دولة مستقلة .ولتحقيق هذا الغرض دعا إلى الاتفاق مع العرب .كان ذلك شرطا مسبقا لتحقيق عملية إحياء حقيقية لليهودية .وعلى هذا الأساس، رأى في التسوية ثنائية القومية حلا مثاليا .كانت البديل الوحيد للشوفينية (أسماها أحيانا" الميسيائية " أو " الشبتائية ») التي عزاها للحركات اليمينية، وكذلك إلى بعض بيانات قادة الجناح العمالي .وعلى غرار شركائه في " بريت شالوم " والعديد منهم من أصل ألماني، اعتبر ثنائية القومية خلاصة لصهيونيته[١٥]. كانت ثنائية القومية في نظره، وكذلك في نظر أرندت (التي لم تكن مطلعة على الوضع في فلسطين) جزءا من الهوية اليهودية في المقام الأول .وقد لام الصهيونية، في عام ١٩٣١ بعد اضطرابات ١٩٢٩، بسبب التوتر القومي، وربطه بتحالف الصهيونية مع الدول الكولونيالية[١٦]، مطالبا بانضمام الصهيونية إلى " الشرق الناهض" كبديل.

اتسم موقف شولم القائم على ثنائية القومية بتصوّر واضح عن كارثة قادمة، التصوّر الذي وجّه موقفه المعادي للكولونيالية آنذاك .فقد توّقع حربا مدمرة بين الشرق الناهض والغرب المتحلل .كان مدركا للمخاطر، وخامره الشك بشأن قدرة الصهيونية على البقاء .لكنه بيّن بشكل قاطع بأن الشرط المسبق لبقاء الصهيونية يعتمد على وجودها " في الجانب الصحيح للمتراس" [١٧]، أي ضد القوى الكولونيالية.

ورغم ذلك، وقعت الكارثة في مكان آخر، فغيّر شولم أهدافه وأعاد تحديد موقفه الصهيوني. انسحب شو لم خلافا للعديد من مناصري ثنائية القومية من جميع الفعاليات السياسية، ولم يشارك في مبادرات لاحقة، مثل " إيحود « . ربما كان سبب التحوّل صعود النازية إلى الحكم في ألمانيا .فلم تعد مسألة فلسطين محط اهتمامه، وتبنى الموقف الصهيوني السائد الذي عارضه وأدانه من قبل .لم يعد في وسعه تجاهل موضوع الإنقاذ [إنقاذ يهود أوروبا] فتسبب ذلك في إهماله لموقف الفلسطينيين .ومنذ ذلك الوقت فصاعدا لم يرفض شو لم مبادئ " الدولانية" والمأوى.

لم يقتصر الأمر على التوقف عن النشاط السياسي، بل غيّر مجال اهتمامه البحثي من الصوفية اليهودية المبكرة والقروسطية، التي كانت موضع اهتمامه في السابق، إلى الميسيائية، الشبتائية بشكل خاص .وقد أغنانا في العقود التالية بأبحاث متنوّرة ونافذة للبصيرة حول جوانب مختلفة لتلك الظواهر وملابساتها .ورغم ذلك، كان النقاش العلمي، في الوقت نفسه، نقاشا لجوهر الصهيونية وعلاقتها بالفكرة الميسيائية التقليدية .وفي سياق مقالاته وأبحاثه

صاغ شولم، أيضا، رؤيته للصهيونية كنوع من الخلاص القومي - اللاهوتي.

كان موقف شولم من الميسيائية ملتبسا .فمن ناحية، اعتبر الصهيونية تحقيقا جدليا لعملية خلاصية، وللخصائص القومية للميسيائية، ومن ناحية أخرى، رأى فيها تغليبا للنزعات القيامية. لذلك، رغم تحذيره في أحيان كثيرة من مخاطر الميسيائية و " وثمنها " لعب دورا تأسيسيا في صياغة إدراكنا للمخيال الميسيائي في التراث اليهودي، باعتباره مخيالا " قوميا " ، وبالتالي في رؤية الصهيونية كتحقيق للآمال اليهودية على مر العصور .وضع الصهيونية ضمن أسطورة الخلاص اللاهوتية، باعتبارها أسطورة قومية وسياسية(١٨) . فالقومية لا تتميز عن الدين، لأنها تأويل للأسطورة اللاهوتية(١٩).

ما زال الإطار اللاهوتي من العناصر الحاسمة المساعدة على تجاهل الأرض نفسها في نقاش القيم الصهيونية .فقد اعتبرت الأرض أرضا للميعاد، وفضاء أسطوريا، واعتبر إنشاء الدولة تجسيدا للطموحات اليهودية .لم يترك تصوّر هذا البعد الخلاصي للخلاص حيّزا لشعب الأرض نفسها، ومكّن من نبذ شعبها بالطريقة التي وصفتها أرندت ببراعة .لقد حذّر شو لم، فعلا، من الميسيائية، وفي الوقت نفسه صاغ المفهوم الذي يرى في الحاضر مرحلة ختامية للخلاص القومي. عارض الحركات القومية - الدينية الراديكالية، لكن الأرض حافظت على دلالتها الأسطورية الحصرية في وصفه للتاريخ اليهودي .لا شك أن نواياه كانت مختلفة، لكن فرضياته لم تطرح مقاربة مختلفة بل حرّضت النزعات الدينية - القومية .لم يكن للعرب مكان، ولا قيمة بالتأكيد في مخياله القومي.

دفعت الظروف المصاحبة للتغير في حساسية شولم السياسية، أي انتصار النازية، بحنا أرندت إلى تكريس حياتها الفكرية والتزامها السياسي من أجل الصهيونية، وبالتالي إلى تأييد خيار ثنائية القومية .استند التأييد على قيم مشابهة لتلك التي عبر عنها شولم قبل عقدين .فقد دافعت في رؤيتها الجديدة للصهيونية في الأربعينات عن القيم نفسها، وارتكزت إلى السياق الفكري نفسه .لكن ذلك الخيار كان موجها ضد البنية التاريخية - السياسية التي صاغها وصممها شو لم نفسه في تلك السنوات(٢٠).

لم تفكر أرندت، كما أشار ريتشارد برنشتاين بصواب، في الأبعاد اللاهوتية للصهيونية، وتجاهلت المكوّنات الدينية في الهوية اليهودية . وكانت تختلف في هذا الموقف عن المؤيدين الآخرين لثنائية القومية، الذين انشغل العديد منهم بأسئلة لاهوتية واعتبروا الصهيونية شرطا مسبقا للإحياء الروحي اليهودي .رأت أرندت في الصهيونية الرد اليهودي الحقيقي على العداء للسامية، وألحقت إعادة النظر في الصهيونية بهذا المبدأ .فقد رفضت التأويل القومي لمفهوم الميسيائية، وحاولت التمييز بين النشاط القومي والخطاب اللاهوتي .لم تهتم، ولم تكن مدركة،

للملابسات اللاهوتية للمستوطنات اليهودية في الأرض المقدسة .اعتبرت الدولة اليهودية كتحقيق لكتاب هرتسل الحامل للعنوان نفسه (هرتسل أيضا حاول التغلّب على هذا الجانب) بينما كانت الأيديولوجيا الصهيونية الملموسة ونظرة الصهاينة إلى أنفسهم، على قدر كبير من الاختلاف (بالنسبة لها ولهرتسل في هذه النقطة) . لم تكن الصهيونية " عودة " بل حركة تبحث عن مأوى وكرامة .ورغم ذلك، يقوم الجانب الأعظم من الهوية القومية اليهودية على تصوّر أن الوجود اليهودي في فلسطين كان عودة اليهود إلى وطنهم، عودة تعتبر استعادة للسيادة القديمة .هذا هو جوهر الرواية الأسطورية الصهيونية، التى ما زالت تشكّل حدود الثقافة اليهودية ـ الإسرائيلية.

ولكن لا يمكن القول أن مفردات أرندت كانت " سياسية " تماما. ففى فحصها السياسي، وخاصة في صورتها عن اليهودي كمنبوذ استخدمت مفاهيم لاهوتية .وعلاوة على ذلك، استند ذلك التصوّر إلى إطار ومفاهيم مشابهة بتلك التي بلورها شو لم نفسه .كان شو لم وأرندت على درجة كبيرة من القرب في موقفهما من التاريخ والوجود اليهوديين، ولكنهما توصلا إلى نتائج مختلفة .فكلاهما انتقد ما أسمياه " المقاربة " الاندماجية « ، واشتركا في الاعتقاد بأن تحرر اليهود يستلزم قبول مسؤولية والتزام النشاط السياسي. ومن داخل " مفهوم الشعب " حاولا تعريف طريقة العمل اليهودية " اللااندماجية « ، وبحثا عن تقاليد يهودية " خفية " ترشد" الإحياء الشعبي " لليهودي في الواقع الحديث .كانت الصهيونية بالنسبة لشو لم وأرندت (مؤقتا بالنسبة لها) الطريقة اليهودية الحقيقية الوحيدة.

كان للمهرطق اليهودي في نظر شولم وأرندت ـ الشخصية الهدامة المتحدية للسلطة والتقاليد ـ دورا تأسيسيا في ما اعتبراه " السياسة اليهودية ." وقدم كلاهما المهرطق اليهودي باعتباره اليهودي الحقيقي غير المتدين، الشخص الذي يدير العملية التاريخية ويحافظ على التقاليد الأصلية الخفية .كأن شولم يرى أن الموريسكيين وبعدهم الهراطقة الشبتائيين هم من قام بالعملية الجدلية للعلمنة ومن حدد ملامح " الطريق الثالث " بين الاندماج والأرثذوكسية .حافظ الهراطقة على العنصر الحقيقي الحيوي لليهودية، الذي كان أصل القبالاه، وحوّلوه إلى أسطورة سياسية نشطة، أدت في البداية إلى التنوير، ثم إلى التحقيق الجدلي للصهيونية .أصبح المهرطق حاملا للتقاليد، وفي الوقت نفسه الشخص الذي يقوم بتخريبها.

تجلى منبوذ أرندت بالطريقة نفسها التي مارسها الموريسكيون والميسيائيون في وصف شولم للتاريخ اليهودي .نظرت أرندت إلى المنبوذ باعتباره الممثل الحقيقي الوحيد للفعل اليهودي في العالم الحديث .فهو شخص يعتمد كفاحه على تجربته اليهودية، لكن ملابسات تلك التجربة تمتاز بالشمولية، لأنه يتحدى نظام الامبريالية والتمييز برمته .قبلت أرندت الصهيونية كعمل خلاصي، واعتبرتها أفضل المواقف المعبرة عن المنبوذ دلالة في التاريخ اليهودي الحديث .ففعله ينبثق من

أصله اليهودي، رغم أن تأثير نشاطه " الحقيقي " أكثر اتساعا.

اعتمد التصوّر التاريخي للتاريخ اليهودي التي استخدمته أرندت لتحديد هذا النوع من الفعل على كتابات شولم .فقد امتدحت كتابه " اتجاهات رئيسية في الصوفية اليهودية" وركزت بصفة خاصة على " التبرير الصوفي للعمل " مقابل السلبية التي يوصف بها اليهود. لم تكن القبالاه نفسها ، بل فكرة القبالاه ، هي التي فتنت أرندت ، وهي فكرة أولتها كنقد للوعي الحديث السائد .وعلى خطى شو لم ، اعتبرت القبالاه (كتاب شولم اتجاهات رئيسية في الصوفية اليهودية) كمرشد في تعريف اليهودي في العالم الحديث ، رغم أن مكوّنات هذا اليهودي ظلت دائما غامضة.

قبلت أرندت، أيضا ، وصف شولم للشبتائية باعتبارها حركة سياسية، وعلى خطاه ، نظرت إلى الشبتائية والصهيونية كحركتين سياسيتين وحيدتين لليهود على امتداد فترة المنفى كلها. وبهذه الطريقة خلقت صلة للربط بين الشبتائية والصهيونية ، رغم عدم قبولها لموقف يرى في الصهيونية تحقيقا جدليا للتاريخ اليهودي .وعلى غرار شولم وصفت الشبتائية والصهيونية كمرحلتين من مراحل علمنة اليهودية : الأولى كانفجار أتاح العلمنة ، والثانية ككارثة حطمت سلطة الديانة كمنظومة ثقافية كاملة ، ومعها تصنيف الزمن إلى ماض ومستقبل .كان هذا الأمر شرطا مسبقا من شروط إعادة تعريف الهوية اليهودية ، التي حلت محل ما أسمته " السلبية اليهودية."

ورغم ذلك ، كان السياق الذي تحركت فيه تلك الشخصيات اليهودية المخربة مختلفا : كانت بالنسبة لشولم وسائط الارتقاء الجدلي للتاريخ اليهودي ، وأدوا إلى تحقيقه في السياق الصهيوني. فالعودة اليهودية إلى التاريخ لم تشمل اتخاذ موقف من التاريخ غير اليهودي .قيمت أرندت من جانبها موقف المنبوذين كيهود ، ولكنهم بهذا المعنى كانوا الأشخاص الذين خرّبوا القيم الأوروبية السائدة .حاولت تحديد الهوية اليهودية وما أطلقت عليه تسمية " السياسة اليهودية "بتعبيرات علمانية ، تقوم على الكفاح ضد العداء للسامية .كان ذلك مقياسها لإصدار أحكام سياسية.

اعتمد نقد أرندت اللاحق للصهيونية على هذا الإطار .هاجمت سياسة الصهيونية تجاه فلسطين لأنها تنحو إلى الاندماج بدلا من الوقوف ضد الثقافة الأوروبية السائدة .أصبحت الصهيونية ، حسب تعبيرها ، حركة للهرب ، واختارت القيم نفسها المؤدية إلى مركزية العداء للسامية في الثقافة الغربية .لذلك ، ركزت على مفهوم ثنائية القومية ، واعتبرت - مؤقتا على الأقل - أن المساواة بين اليهود والعرب واحدة من القيم الرئيسية التي ينبغي على الصهيونية اختيارها.

يمكن توضيح الطرق المختلفة لأرندت وشو لم بشأن هذه المسائل من خلال موقفهما من والتر بنيامين، وبشكل خاص اختلافهما في تأويل مقالته " اطروحات حول فلسفة التاريخ" ، النص الذي أوكل نشره لأرندت وزوجها .فاستخدامهما المتناقض لمفهوم بنيامين للتاريخ بخصوص مسألة الصهيونية يمكنه دفع نقاش ثنائية القومية إلى الأمام.

وصف شولم بنيامين كنسخة حديثة من الشبتائيين اليهود القدماء، كموريسكي متمرد. وكتابه المكرّس لصداقتهما مشابه في الشكل والمحتوي لعديد من الكراريس التي كرّسها سابقا لمهرطقين يهود في أزمنة سابقة .لذلك، ادعى أن ماركسية بنيامين ليست سوى قناع مفتعل، وحاول تمييز ما وصفه بالفكر اليهودي الصوفي الحقيقي لدى بنيامين عن الجانب المسيحي الخارجي للموريسكيين والمهرطقين الشبتائيين .فقد فسّر الجانب الأوّل باعتباره مسألة حصرية تتصل بالأشخاص الضائعين في التاريخ اليهودي .كما وجه ممارسة " التذكر " التى بلورها بنيامين إلى دراسة الظواهر اليهودية بصفة حصرية، أو تلك التي اعتقد بأنها كذلك .ومن خلال قيامه بهذا العمل أنكر شولم فعليا ما تنطوي عليه مفاهيم بنيامين للتاريخ من ملابسات، أي منظور الضحايا .وقد أسهب في تفصيل العديد من مصادر كتابات بنيامين، وقام بتوضيح بعض ملاحظاته، وفي الوقت نفسه دمجه في الأسطورة القومية.

في فقرة تتفحص فهم ناثان الغزاوي للمسيح باعتباره المخلّص المختفي، كتب شولم معلّقا:
"ثمة شئ مؤثر في الحماسة الميسيائية لرفض ناثان القبول بأن " الأرواح الضائعة " من التاريخ اليهودي ضائعة إلى الأبد .ففكرة ناثان هذه - من ناحية عملية وبصورة ضمنية - مجرد جزء في مفهوم أكثر راديكالية : لا شئ ولا أحد يضيع إلى الأبد، وكل شئ سيتم إنقاذه في نهاية الأمر وإعادة تثبيته في القداسة."

وجه الشبه بين هذه الفقرة وموقف بنيامين واضح .ورغم استخدام شولم في كتاباته منذ العشرينات لموقف مشابه من أجل التأكيد على حقوق الفلسطينيين، اقترن هذا الموقف في المرحلة اللاحقة من حياته بالتاريخ اليهودي فقط .أصر شولم في العديد من كتاباته على تفوّق الرؤيا القومية على الرؤيا الكونية، وانتقد هرمن كوهن بسبب تأويله للميسيائية كرؤيا كونية.

أما أرندت فتجاهلت الفهم اللاهوتي لبنيامين، وتصوّره للخلاص .وخلافا لذلك، حاولت تأويله بطريقة سياسية .وصفت بنيامين باعتباره لا يمثل الماركسية أو الصهيونية، وفي الوقت نفسه يعبر عنهما .وذلك وصف ينسجم مع وضعها الخاص .ففي نقدها للصهيونية وحساسيتها للمسألة الفلسطينية اعتمدت بوضوح والى حد كبير على مفهوم بنيامين للتاريخ .استخدمت بنيامين لنقد السياق الصهيوني القائم على تأويل نقيض (أو على الأقل مختلف) للتعبيرات اللاهوتية التي عبر عنها .انتقدت الصهيونية بسبب تبنيها للصورة التاريخية للمنتصرين،

وطالبت " بالعودة إلى الأصول التاريخية " دفاعا عن " تقاليد المضطهدين."

لذلك، أشارت أرندت إلى صلاحية مفهوم بنيامين للتاريخ كأداة نقدية للوعي التاريخي الصهيوني، كما عبّر عنه - بين آخرين - وصاغه شو لم نفسه .وقد مهدت الطريق لاستخدام هذا الموقف النقدي في فحص الواقع الصهيوني من جديد، بالعبارات وحسب المفاهيم نفسها .تقودنا هذه الإشكالية إلى تطبيق حساسية بنيامين على الواقع الملموس، من جانب لا ينكر الخلاص بل يحاول توسيع نطاقه.

قادت تجربة " عملية السلام " حسب اتفاقيات أوسلو ١٩٩٣ بين إسرائيل والفلسطينيين، العديد من المراقبين إلى استنتاج بأن الدولة ثنائية القومية هي الخيار الوحيد لتسوية تقوم على تحقيق حقوق الفلسطينيين .فالعملية أدت إلى إدارة ذاتية فلسطينية محدودة في جزء من المناطق المحتلة، وأبقت العديد من القيود على السكان الفلسطينيين .وكما قلت من قبل، يبدو أن حل الدولتين نفسه يتطلب موقفا يقوم على ثنائية القومية.

فمن الضروري لمنح هذه العملية معناها فحص بنية الخطاب الثقافي وملابسات الموقف الذي صاغه شولم .للقيام بهذا العمل، لا نستطيع تجاهل الجوانب اللاهوتية التي تحدد حدود الخطاب والنظرة التاريخية، بل يجدر بنا منحهما معنى مختلفا .لم تتمكن أرندت، عند قبولها لمفاهيم شولم بطريقة غير نقدية، من التفكير في هذا الجانب .ورغم ذلك، تبقى المسؤولية تجاه هذا الجانب ذات أهمية حاسمة من أجل الوصول إلى تعريف مختلف للوجود اليهودي، بطريقة تمكننا من تقييم حق الفلسطينيين في الحرية، ومن أجل تعايش يقوم على المساواة .فهذا الأمر شرط مسبق لتطبيع الوجود اليهودي في الشرق الأوسط .لذلك، فمفهوم ثنائية القومية كما صاغته أرندت من خلال ملاحظاتها النقدية، شرط مسبق لعلمنة الدولة، والتوصل إلى تعريف جديد للوجود اليهودي في فلسطين.

لتمييز أرندت بين " دولة " و " وجود أمة " أهمية فائقة في هذه الحالة .فذلك يذكرنا بأن تعريف إسرائيل كدولة للشعب اليهودي يستثني الأقلية الفلسطينية، ويؤبد وضعها المتدني. كما يبين ضرورة تركيز السجال في إسرائيل على فصل الهوية القومية عن صورة الدولة، من أجل تأسيسها كدولة لكل مواطنيها .فتعريف الدولة كدولة يهودية، وقبولها كنتيجة منتصرة للتاريخ اليهودي، يمنع التوصل إلى حل يقوم على مبادئ المساواة والشراكة .ومن الضروري، في الدعوة لهذا الموقف - رغم المصاعب التي تعترض طريقه - تعريف الهويّة الجمعية اليهودية في فلسطين في معزل عن الأسطورة اللاهوتية - الميسيانية.

ما زلنا لا نملك إجابات شافية بشأن المسائل السياسية، والأسئلة التي تثيرها ثنائية القومية معقدة في الواقع، وعلى عديد من المستويات .ورغم ذلك، فهي تخلق الإطار لخطاب جديد.

فالحفاظ على تفكيرنا النقدي، وتحديد سياق جديد للمسؤولية ليس فعلا سياسيا يتسم بالإقناع بل نقطة انطلاق فقط .علينا بلورة مفهوم جديد للتاريخ، يكون فيه حق الفلسطينيين في تقرير المصير جزءا من الوعي اليهودي، مفهوم يمكن الاعتراف به وقبوله من جانب الفلسطينيين.

ترجمة: ح . خ

الهوامش:

١- نشر رون فيلدمان تلك المقالات في H. Arendt, The Jew as Pariah, New York 1978

٢- أنظر أوصاف وتحليل في Richard J. Bernstien, Hannah Arendt And The Jewish Question, Cambridge Mass, Mit Press 1996, pp 101 -122.

Martine Leibovici, Hannah Arendt, Une Juive, Paris, Desclee De Brouwer, 1998, pp 365-422.

يقدم الكتابان نقاشات مفيدة حول دور الموقف من ثنائية القومية في تفكيرها السياسي برمته، ولمعرفة انخراطها فى الحركة الصهيونية أنظر أيضا Elizabeth Young - Bruel, Hannah Arendt . For Love Of The World, New Haven, Yale University Press, 1982, pp 173-181, 223-231

٣- أنظر

Susan Lee Hattis, The Bi-National Idea In Palestine During The Mandatory Times, Tel-Aviv, 1970.

Sgalom Ratzabi, The Personalities Of Central Europe In " Brit Shalom " Society, Dissertation submitted to Tel-Aviv University 1995 (Hebrew)

Elkana Margalit, " Binationalism : An Interpretation Of Zionism, 1941-1947, Studies Of Zionism, 4 (1981) 275-321. Hagit Lavski " German Zionists And The Emergence Of Brit Shalom " Essential Papers On Zionism, (Y. Reinhartz And A. Shapira, eds.) New York University Press, New York and London 1996, 648-670, Meir Margalit " The Establishment Of " Ichud " And The Response Of The Yishuv To The Reorganization Of " Brit-Shalom" Zionism, 20 (1996) 151-173 (Hebrew)

4- " Zionism Reconsidered " P.131

5- " To Save The Jewish Homeland - There is still time " May 1948, republished in The Jew As Pariah, 178-192

٦- بالنسبة لنشاط ماغنس أنظر

Arthur Goren (ed) Dissenter in Zion : From the Writings of Judah L Magnes, Harvard University Press, 1982

7- Martin Buber, A Land Of Two People, edited with commentary by Paul Mendes - Flohr, New York, Oxford University Press, 1983. Gershom Shalom, Od Davar (Explications and Implications of Jewish Heritage and Renaissance) vol.2 edited by Avraham Shapira, Tel-Aviv, 1989 (Hebrew)

٨- كما لاحظ إدوارد سعيد، الأقل إثارة للدهشة أن كاتب سيرتها يونغ برويل ذكر هذا الأمر دون إدراك للتناقضات. يقدم برويل الطريقة التى تقرأ بها عادة كتابات أرندت - باعتبارها غير سياسية أو كتابات " أخلاقية.Edward Said ".
The Politics Of Dispossession, London, 1994, P.89.

٩- تحدى الكثير من الفلسطينيين هذه النظرة، أنظر إدوارد سعيد The Question of Palestine (revised edition) 1992.

تمنح قراءة سعيد للصهيونية " من وجهة نظر ضحاياها " ملاحظات أرندت المعنى، ويمكنها توجيهنا إلى قراءة أرندت في سياق الأحداث السياسية الجارية فى فلسطين فى الوقت الحاضر .أنظر أيضا
Edward Said and Christopher Hitchens, eds, Blaming The Victims : Spurious Scholarship and The Palestine Question, London, Verso, 1988.

١٠- بينهم بيني موريس وسمحا فلابان وآفي شاليم وإيلان بابى وتوم سيغيف وغيرهم.

١١- أنظر برنشتاين ص ٣٨ .الملفت للنظر أن النقاد فى فترة لاحقة، وبينهم من يعرفون بأنهم من " ما بعد الصهاينة" لم يظهروا أدنى اهتمام بكتابات وملاحظات أرندت ومعاصريها .أحد الأسباب اعتماد تلك الدراسات النقدية على رؤية الحزب الشيوعي الذي أيد خطة التقسيم واعتبر فشلها نتيجة لتآمر الدول الاستعمارية والرجعيين من الزعماء العرب .حالت هذه النظرة دون نقاش الخطة نفسها، ومكنت من قبول الرؤية الصهيونية .كما أدى موقف أرندت النقدي تجاه السياسة السوفياتية إلى نبذها حتى من جانب كتّاب نقديين في اليسار .وفي ذلك السياق تم التكتم على تأييد الاتحاد السوفياتى لخطة التقسيم وخاصة دوره في إنشاء الدولة اليهودية.

١٢- في وقت لاحق جرى تفصيل تلك الجوانب على يد مؤرخين وعلماء اجتماع مثل غيرشون شافير، وباروخ كمرلنغ، وليف غرينبرغ، ويوآف بيليد، وأورين يفتاخد وغيرهم.

13- " Peace Or Armistice In The Near East " (1950) The Jew As Pariah, p.203

١٤- المصدر السابق، ص202

١٥- بالنسبة لنشاط شو لم أنظر
David Biale, Gershom Scholem- Kabbalah and Counter-History, second Edition, Harvard University Press, Cambridge Mass and London, 1982.

حول دور بريت شالوم فى العلاقة مع المعارضة الألمانية أنظر نقاش رازابي ولافسكي (ملاحظة رقم ٣).

16- " Bemai Ka Mipalgey ? " 2, 1931, republished in Scholem, Od davar, p75 (Hebrew)

١٧- المصدر نفسه.

١٨- تحدى الكثير من الباحثين مؤخرا مثل موشي إدل ويهودا لايبس وغيرهم هذه النظرة. أنظر بصفة خاصة كتاب إدل
Mysticism and Messianism, Yale University Press, 1999.

١٩- ناقشت هذا الأمر في موضع آخر أنظر دراستي الصادرة قريبا:
" The Golem Scholem : Messianism and Zionism in the writings of Rabbi Avraham Issac HaKohen Kook and Gershom Scholem" Christoph Miething, ed., Politics and Religion in Judaism, Muenster

٢٠- عارض شو لم في عديد من رسائله إعادة النظر التى تقوم بها أرندت للصهيونية .أنظر:
G. Scholem, Briefe, Im aufarang des leo Bacck Institute, herausgegeben von Itta shedletzki, I, no 129-131 (pp 302-314) see also Shedletzki comments, pp.447-454.

شعر

قصائد من [رسائل عيد الميلاد]

تيد هيوز

طالع

أردت أن تدرسي
نجومك - حرّاس باحة
سجنك، طوالع الأبراج. الكواكب
تمتمت لغة سحرها البابليّة -
مثل عظْمات مشعوذ. كنت محقّةً
في خوفك من أن يعلو هدير العظام، من أن
تسمع الأذن بصفاء أكثر
ما همست به العظام
حتى وهي مبطّنة، كما هي، بالجسد الحارّ.

سوى أنك لم تكوني
بحاجة إلى أن تحسبي الدرجات
لنذيرك الصاعد في برج الحمل. لم يكن شيءٌ
مؤكداً - ليس أكثر، بحسب الكتب البابلية،
من وجه تزركشه النُدَب. إلي أيّ عمقٍ
أزيدَ تحت الجلد، ؟يكن لأيّ ساحرٍ
أن يختلس النظر؟

كان يكفيك أن تنظري
في أقرب وجهٍ لأية كنايةٍ
تلتقطينه من دولاب ثيابك، أو من صحنك
أو من الشمس أو القمر
أو من شجرة الطّقوس، لكي تري
أباك، أمّك، أو إيّاي أنا
نأتي بحتفك كاملاً إليكِ.

حكاية خرافية

تسعة وأربعون كان رقمك السحري.
تسعة وأربعون هذا.
تسعة وأربعون ذاك. ثمانية وأربعون باباً
كان يمكن فتحها في قصرك الشاهق.
ما إن كنت تذهبين، كل ليلة
حتى تكون لي ثماني وأربعون غرفة أختارُ بينها.
لكن التاسعة والأربعين ـ كنت تحتفظين بمفتاحها لنفسك.

سنفتحُ تلك، معاً، ذات يوم.

كنت تنطلقين، بلُهْبة شعرك المشتعلة
لتقفزي إلى الهاوية.
كلّ ليلة.
وكان عشيقك الغول الذي يتناقهُ طول النهار
في جوف الموت، ينتظرك في مهْواهُ
تحت النجوم الواخزة.

وكان لي
ثمانية وأربعون مفتاحاً،
باباً، غرفةً، لألعب بها. غولك

المعبّأ في هيكل واحد من الڤودو،
كان زبدةَ كلّ عشّاقك السابقين،
لم تخبري حتى دفتر يومياتك السرّي
كم كانوا، من كانوا، أين، متى.
واحدٌ فقط كان يتوهج مثل برهان
بعيداً في الليل.
لكنني لم أنظر أبداً، لم أرَ أبداً
صورة شبهه هناك، تشتعلُ في دموعك
مثل شيء مكوَّن من قارّ.
مثل المصباح الليليّ لطفل نائم،
كان يواسي كونك.
وفي الأثناء، كان ذَلك الغول
أكثرَ من كافٍ كأنك كنت في كلّ ليلة
تموتين لتكوني معه، كأنك كنت تطيرين
إلى أحضان الموت. هكذا كانت لياليك.
في نهاراتك كنت تصغين إليّ
وعلى ثغرك ابتسامة أسردُ عليك أعاجيبَ
إحدى الغُرَف الثماني والأربعين.
كانت سعادتك تنعّم السرير.
حكايةٌ خرافيّة؟ بلى.

حتى يوم أن صرخت في نومك
(لا، لم أكن أنا، كما عنَّ لك.
بل أنت). صرخت علّة حبّك لذلك الغول،
ضراعتك المغْوِلة.

بشَعرٍ جِلْدهُ الصقيع، سمعتُها تصدّي
عبر أروقة قصرنا كلّها -
عالياً بين النسور. حتى سمعتها تضرب
على الباب التاسع والأربعين

كما قلبي على ضلوعي.
صوتٌ راعب.
كان يضربُ على ذلك الباب
مثل قلبي الذي يجاهدُ أن يخرج من جسدي.

في الليلة الأولى التالية ـ
بعد وثوبك لكي تجدي ثانيةً
تلكما الذراعين المشرعتين نحوك من الموتِ ـ
وجدتُ ذلك الباب.
فتحتُ الباب التاسع والأربعين
وقلبي يوجعُ أضلاعي
بسُويقة عشبة. لم تعرفي أبداً
أيّ مفتاحٍ نافذٍ وجدتُ
في محض عشبةٍ.
ودخلتُ.

الغرفةُ التاسعة والأربعون
هاجت وماجت بزمجرة الغول
إذ اخترق الجدار
وغاص في هاويته. لمحتهُ
بينما أتعثر بجثّتكِ، وسقطتُ معهُ
في هاويته.

حلم

أسوأ أحلامك
تحقق: تلك الرنّة على جرس الباب ـ
لا الصدفة البسيطة
الواحدة في بليون، بل شهابٌ
نزل علينا من المدخنة

واسمنا مكتوبٌ عليه.

ليست الأحلام، كنت قد قلت،
بل النجوم الثابتة هيَ التي
تحكمُ حياةً ما.
عطش الكينونة الكاملة
الذي لا يرحم، مثل نائمٍ يسحبُ الهواء
إلى رئتيه. كان عليك
أن ترفعي، مقدار بوصةٍ، غطاء التابوت.
في حلمك أم حلمي؟ صندوقُ بريد غريب.
أخذت منه المظروف. كانت
رسالةً من أبيك.
«لقد أتيت. هل يمكنني أن أبيت معكم؟»
لم أقل شيئاً.
فالطلبُ، عندي، كان أمراً.

ثم جاءت الكاتدرائية.
«شارت». كنّا قد ذهبنا إلى «شارت»
بطريقةٍ ما. لم تكن المرّة الأولى
بالنسبة إليك.
لا أذكرُ شيئاً أكثر
من قارورة بريتونيّة. ملأتها
بكلّ ما نملكه. حتى الفرنكَ الأخير.
قلت أن هذا من أجل أمّك.
أفرغَت أوكسجيننا
في تلكَ القارورة. «شارت»
(لقد احتفظتُ بهذه البقايا)
تحلّقت حول وجهك، طرحةٌ اسبانيّة
متفحّمة، تشجيرة من الفحم.

مثلما بعد حريق عاصف ومثل راهبة
رعيت ما تخلّف من بقايا أبيك.
ساكبةً حياتينا من تلك القارورة
في قهوَته الصباحيّة. ثم كسرتِها
شظايا، خامات نجوم
وأعطيتها لأمّكَ.
«ولكَ أنتَ» قلت لي
«السماحُ بأن تتذكّر هذا الحلم. وفكّر به».

حياة الحلم

كأنك كنت تهبطين في نومك كل ليلة
إلى قبر أبيك
تبدين خائفةً من أن تنظري،
أو أن تتذكّري ما رأيته، في الصباح التالي.
وعندما تتذكّرين،
فأحلامك عن بحرٍ محتشد بالجثث،
فظائع معسكرات الموت، مذابح جماعيّة.

كان يبدو، أن نومك ضريحٌ دامٍ
ورفاته المقدّس،
ساقُ أبيك المبتورة، المنخورة بالغنغرينة.
لا عجب أنك كنت ترهبين النوم.
لا عجب أنك كنت تستيقظين قائلةً:
«لا أحلام».

أيّة طقوس كانت تُتْلى
في ذلك القدّاس الليليّ، ذلك المجْمع السريّ
حيث كنت أنت الكاهنة؟
هل كانت تلك القصائد

حطاماً مما أنقذته؟

كانت يقظة نهارك
أمناً منهوباً حاولت أن تتشبّثي به -
غير عارفة ما أرعبك
أو من أين يتبعك شعرك
بساقيه اللزجتين بالدم. في كل ليلة
كنت أنوّمك، أهدهدك بالهدوء
بالشجاعة، بالفهم، بالسكينة.
هل أعانك ذلك؟ في كلّ ليلة
كنت تهبطين ثانيةً
إلى سرداب المعبد السرّي
ذلك الكهف الخاص، الأوّلي
تحت القبّة العمومية لعبادة الأب.
كنت طوال الليل
تُطلّين غير واعيةٍ
على الصدْع حيث تستنشقين النبوءة
التي لا تنطق إلا بما هو مختومٌ من النتائج.

أعضاءٌ حقيقية تُبتر،
دخانُ محرقة المستشفى،
شحاذون بأطراف مجدوعةٍ في كرنفال،
غرفة الغاز والفرن
لحرب الكاميرا -
كلّ هذا
كان البنية التشريحيّة لإله نومك
بعينيه الزرقاوين - والألكترودات الساهرة
في صَدغَيكِ
تهيّيءُ له «وليمة التكفير».

الحياة بعد الموت

ماذا يمكنني أن أقوله لك
مما لا تعرفينه عن الحياة بَعد الموت؟

عينا إبنك، اللتان
أدهشنا شكلهما السلافيّ الآسيوي الأنيث
ولكن اللتين ستغدوان عينيكِ
بكلّ كمالهما فيما بعد،
صارتا جوهرتين بليلتين،
أصلبَ العناصر لأنقى الألم
بينما كنت أُطعمهُ في كرسيّه الأبيض العالي.
أيدي الأسى الكبيرة
كانت تعتصرُ خرقة وجهه الرطبة
مرّة بعد أخرى. تعتصرُ منه الدموع.
لكنّ فمه خانك ـ لقد تقبّلَ الملعقة
من يدي المفرَغة أنا
إذ مددتها، عبر الحياة التي بقيت بعدك، إليهِ.

أختهُ كانت تزداد شحوباً يوماً بعد يوم
بسبب الجرح الذي لا يمكنها أن تراهُ، أو تلمسه، أو تحسّهُ
بينما أضمّدهُ لها كلّ يوم
بسترتها البريتونية الزرقاء.

في الليلِ كنت أتمدّد يقظان في جسدي
أنا الرجلُ المشنوق
عصبُ رقبتي مقتلعٌ، والعضلة
التي تربط قاعدة جمجمتي
إلى كتفي اليسرى
مجتثةٌ من جذرها الكتفيّ
ومعقودةٌ بتشنّجاتها ـ تخيّلتُ ان الألم
كان يمكن له أن يُفسَّر
لو تدليّتُ بالروح

من صنّارة ما تحت عضلة عنقي.

كنا نحن الثلاثة
وقد طُرحنا خارج الحياة
في أسرّتنا السفريّة المنفصلة
نتشاركُ صمتنا العميق.
الذئابُ قدّمت لنا الراحة
تحت قمر شباط ذاك، وتحت قمر آذار.
كانت حديقة الحيوان قد اقتربت منّا أكثر.
وبرغم المدينة
كانت تواسينا الذئاب. كانت تغني
في كلّ ليلة مرّتين أو ثلاثاً
لبضع دقائق طويلة.
لقد وجدتْ مكان رقودنا.
وكلاب الدينغو، والذئاب البرازيلية الأعراف -
كانت كلّها ترفع عقيرتها معاً
مع القطيع الرماديّ الآتي من الشمال.

كانت الذئاب ترفعنا في أصواتها الطويلة.
كانت تلفّنا وتوشجنا بنواحها
من أجلك، في حدادها لنا،
وتنسجنَا داخل أصواتها.
كنّا نرقد في موتك، في الثلج
الذي تساقط، وتحت الثلج المتساقط.

بينما كان جسدي يغرق في الحكاية
حيث تغني الذئاب في الغابة
من أجل طفلين
تحوّلا في نومهما إلى يتيمين
ينامان جنب أمّهما الميّتة.

ترجمة : سركون بولص

شعر

ساعة الذئب*

نزيه أبو عفش

إلى فاتح المدرس... وآخرين

هكذا، دونما سببٍ واضحٍ أشعر الآن أني حزينٌ
وأني على وشك الموت... والأرض قبري،
وأن رفاقي جيمعاً
رحلوا.. تاركين زوابعَ أنفاسهم في كؤوس النبيذ المريرةْ
هكذا، دونما سببٍ، أشعر الآن أني مريضٌ من الحزنِ
والأرض تكمل دورتها في سديم التعاسةِ... زرقاءَ.. سوداءَ...
مثخنةٌ تحت قبة هذي السماء الضريرةْ
وأنا جالسٌ فوقها كالرسول اليتيمْ
أتصفح آلامها...
وأعدُّ ثواني الحياة الأخيرةْ.

هكذا، دونما سببٍ، أشعر الآن أني حزينٌ... وأني
دونما أسفٍ سوف أقطع هذا المجاز الذي يوصل الغرباءَ إلى تربة الغرباءِ:
أعدُّ خطاي على ورق الذكرياتِ.. وأمضي
ساهماً في طريقي
أتلفّتُ حولي كمن يتوقع أن يجد الذئبَ مختبئاً تحت أنفاسهِ

فأفكر أني...
لم يعد لي مكانٌ على هذه الأرض أبني ضريحي عليه
وأن صديقي (صديقي الذي في كتاب الرسولْ..)
سوف يمسكني فجأةً من ذراعي لكي يدّعي أنني أنا قابيلُهُ...
ثم يطعنني في ظلامي ويمضي إلى جهة التلّ مستبشراً بالحياة...
يعاتبني... ثم يمضي،
ويندبني... ثم يمضي،
ويتركني...ثم يمضي
إلى جهة التل...كي يقطف الورد عن أمه
ويؤدي الصلاة على العشب كي يصفح اللهَ عني
ويرحمَ إخوته الميتينْ...

ألهذا إذنْ أشعر الآنَ أني حزينٌ
وأني على وشك الموت، مثليَ مثل المسيحِ،
وأن قضاتي يدورون حَولي بلا ندمٍ، وهمو يغسلون أصابعهم من دمي
ويُعدّون لي الشمع كي يطردوا وحشة الموت عن موتهم!...
يذرفون الأنينَ على وحشتي.
يشهقونَ
يطوفون حول نعاسي وقد أوقدوا خوفهم في مباخرهم
وأضاووا مصابيحهم فوق رأسي لكي ينعسوا تحت ظلمتها...
وأنا ساكتٌ في السديم الأصمّ
هادئٌ وضعيفٌ ... كما شاءني الله...
منكسرٌ تحت آلام نفسي،
أراقبهم ملكاً ملكاً ورسلواً ورسولاً ،
أميز أصواتهم... ملكاً ملكاً ورسولاً رسولاً ،
وأبغضهم ... ملكاً ورسولاً.
وأبصرهم في منامي كما يبصر الميْتُ قاتلهُ.
أبيهنهم، وأرى الموت ينضج من خوفهم.
أتصفح أعناقهم وأعدّ شرايينها وهي تلمع تحت الظلام.
أعدّ أصابعهم، وخواتمَ أعراسهم، وسواعدَهم،

والعاكب سوداءَ تسرحُ فوق مناكبهم. وأراهم...
أعدّ نقوشَ خناجرهم ورنينَ المفاتيح،
أقراطهم،
خُوَذ الجنرالات تفضح وحشتهم،
ضجرَ الأنبياء ويأس اللصوص،
جسارةَ أفكارهم وصليلَ عقائدهم،
خوفهم من ظلامي يهبّ على نومهم في الظلام، تمائمهم تتأرجح لامعةً في
الظلام، طهارتَهم في الظلام، مكائدَهم، صمتَهم يتوجه حول فخاخِ الثعالب،
ألوانَ أثوابهم في الهواد الذي أنشأوه لأنفسهم في أعالي الهواْ..؛ أعُدُّ الهوَاء. أعدّ
خدوشَ أظافرهم فوق لحم الهواء. أشمّ قتامة أنفاسهم في قتامة جسمِ الهواء. أشم
الهواء الذي في الهواء.أشم التباس الهواءِ. أشم سواد الهواءِ الذَي... لا يفشمْ.
وأرى الحسرات التي....
وأميز لونَ السمَاء التي ...
والنجومَ التيكنتُ أوقدتها دمعةً دمعةً تحت سقف السماء التي...وأعدّ ثواني الحياة التي ألهمتني
السعادةَ قبل ثلاثين موتاً...
أتنسّم عطر النساء اللواتي...
كنتُ أحببتهنّ بلا أملٍ
ورفعتُ لهنّ السماوات مسقوفةً بالألمْ.
غير أني، هنا، تحتسقفَ السماء التي لا تراني...
لم أزل واقفاً كالرسول اليتيمِ
أغالبُ ضعفي
وأبكي على حيرة الكائنات بكاءَ مسيحٍ على نفسهِ
وأعدّ رماد الثواني...
قلتُ: لا تبك أيوب...
ثم شددتُ لحافَي على غصّتي... كي أغطي هبوب الندْم
ورأيتُ الألمْ.
لا تقل لي إذنْ: «ما الي يجعل الميْتَ يحزنُ؟..»
لا شيء. لا شيء يحزنني غير نفسي.
ولا شيء. لا شيء يحزنني أبداً.
هكذا، دونما سببٍ واضحٍ، صرتُ شخصاً حزيناً.

صار لي كتفان حزينان، وجه حزينْ، وقلبٌ حزينْ، وجسمٌ...
وصارت عظامي...
تتجعّد من شدّة الحزن.
صرتُ، بلا سبب، أتنصّتُ تحت الظلام فأبصر مادّة حزني.
أميز ملمسه في نسيج الهواء الكفيف،
أرى وجهه يتلألأ خلف ظلال المعاني كما تتلألأ فاكهة الموت،
أسمع أنفاسه تترقرق في غصّة الحبر... زرقاءَ ... خضراءَ
مثلَ لهاث العصافير تسبح في موتها.

هكذا .. صرت شخصاً حزيناً، يكابد حزناً حزيناً، وصرتُ أرى الله في هيئة امرأةٍ هدّها الحزنُ.. تبصرين من بعيدٍ فتشهق مذعورةً، ثم تهرب مني كأنْ لا ترى غصّتي تحت سقف الحياة الحزينْ...
هكذا... دونما سببٍ!..
فانكفأتْ إلى ليل نفسي
خائباً وضعيفاً... كما شاءني خالقي...
... وفقدتُ اليقينْ.

فـ... لماذا إذنْ أشعر الآن أني حزينْ؟...
ألأني تعبتُ من السير في جنتي.. جنة الميّتين...؟...
أم لأني
ضقتُ ذرعاً بنفسي
وضجرتُ من الشعر - فاكهة الميّتين...؟...أم لأني
صرتُ أسمع في غصّة الطين غصّة أحفاده
فأرى ندم الله؟! ...أمْ...
أم لأن الحنينْ؟/ أسودُ
والقصيدةَ زرقاءُ (زرقاءُ مثل الخطيئة)؟...
زرقاءُ!....
زرقاءُ روحي. أغانيّ زرقاءُ. صمتي أزرقُ. تنهيدتي. ضجرُ الحب أزرقُ. آلام نفسيَ زرقاءُ والخوفُ أزرقُ. وحشةُ قلبي. جمالُ الخطيئة. لونُ الهواء. نحيبُ العصافير أزرقُ. آنيةُ الورد والطر ازرقُ. صوت المرتل. ثوبُ الفتاة ضفيرتها. تختها. شهقةُ الدم طالعةٌ من شقوق بكارتها. تاج مأتمها...

ساعة الذئبِ زرقاءُ... والذئبُ أزرقْ!...

....

غير أن الحنينْ/أسودْ.
والقصيدةَ سوداءُ!...
: (هذا دواؤك أيّوبُ، هذا دواء الندمْ!...).
وإذنْ، كيف يمكنني الآن ألاّ أكون حزيناً...
وأنا أتخبّط في هذه الكلمات وأسألُ:
- ماذا يخّبئ لي ساعةُ الذئب؟...
ماذا يخّبئ لي صاحبي الذئبُ؟...
ماذا يخبئ لي الشعر تحت فخاخ الثعالب؟...
ماذا يخبئ لي ملكي وروسولي؟... وماذا يخبئ لي الوقتُ؟...- عطرَ الحنينْ...
لمداواة آلامِ نفسي،
وحبرَ الشقاء....
لأرفو أسمالَ هذا الخريفِ الحزينْ.

هكذا، دونما سبب، يتشقق قلبي...
فأبصرني عارياً كمسيحٍ يطوفُ على التلّ..
كفّاه كفّايَ، حيرته حيرتي. صوته صوتُ نفسي وقد نعسَتْ. فمهُ.
كتفاهُ الضعيفان. عيناه، غصّتهُ. يأسهُ. شفتاه. أصابعَهُ. روحهُ الداميةْ!....
فأجرُّ خطايَ إلي مأتمي...
خائفاً ووحيداً.
غنائي يعكسُ خوفي؛ وروحي
ذبلتْ في يدي.. كما يذبل الورد في الآنيةْ.

ألهذا إذنْ أشعر الآن أني حزينْ!
ألأن القصيدة - فاكهة الموتِ - سوداءُ تحت لساني؟...
أم لأن الحنينْ...؟!...
- بل، لزن الحنينْ...
حيلةُ الخائفين من الموتِ

....

قل لي إذن:

ما الذي يبصر الميتُ تحت الكفنْ/
غيرَ أوهامه؟!...
ما الذي يجد الميتُ تحت الكفنْ/
غيرَ حيرته تتدفقُ زرقاءَ فوق سرير الزمنْ؟!...
لا تقل لي: يرى نفسه، أو يرى الله فيها...
لا تقل لي: ويسمع في نومه خفقانَ الزمنْ..
يتسرب من قلبه ويسيل على الليلْ.
قل لي: يرى خوفه طافياً في وعاء الزمنْ...
ويرى الموت... أبيضَ ... كالنورَ..
....
....

قل لي إذنْ:
ما يؤرّق روحَكَ في الموت... غيرُ الندمْ؟...
- شهوتي للجمال الضعيفَ... وسحرُ الخطيئة.
قل لي... وماذا يؤرق روحك غيرُ الندم؟...
- أن أرى ما يرى الميْتُ في نومه:
الروحُ جائعةٌ.. وجمالُ الخطيئة يخَبو.

وقل لي:.....
- أرى ما يرى الميْتُ:
ليلٌ يسيلُ على الليلَ؛ أسئلةُ الموت تدفع أسئلة الموتِ...
قل لي، وماذا؟...
- أرى ما يرى الميتُ في نومه:
الأرضُ عمياءُ، والنور أعمى.
أرى الله ملتبساً في عقائده... وأرى رُسلَ الله يبكون أنفسهم في مهبِّ الندمْ.
وأرى قسوة الخوف في ضجر الكائنات...
أرى الضعفَ مُنْتَبَذاً... والجمَال حزيناً!..
أرى كيف تطهو العدالةُ لحمَ الحياة بملحٍ ودمْ!...
وأرى الأرض طافيةً في خرائبِ دمْ:

عشبُ نيسانَ... دمْ.
العصافير فوق عيون البنادق ... دمْ.
ذكرياتُ الطفولة... دمْ.
شهوات المحبّينَ ... دمْ.
شهقةُ النادي في رئة الناي... شهقةُ دمْ.
زهرةُ الأرضَ... فكرةُ دمْ.
غصّةُ الناس... غصةُ دمْ.
الحقيقةُ.. حيلةُ دمْ.
كلّ ما تلمس اليدُ فوق التراب... خزانةُ دمْ.
زَوَغانُ الخلائق في الأرض سعيٌ إلى حقلِ دمْ.
والعدالةُ... ميزانُ دمْ.

فلماذا إذنْ لا أكون حزيناً؟.
لماذا إذنْ؟...
ولماذا أداوي تعاسة نفسيَ بالشعر... وهو خلاصةُ دمْ؟...
ألأنّ الألمْ/
شهوتي ودليلي؟...
أم لأني أرى في الألمْ
صرخة الله يبكي على نفسه في سماوات دمْ؟...
أم لأن الشقاءْ/
لُقمةُ الروحِ؟...

أمْ؟...

يا إله السماءْ...
يا إلهي الذي كنتُ أرضعتُهُ حيرتي في أعالي السماءْ...
رُدّني ... خائباً وضعيفاً كسابق عهدي.
رُدّني... حجراً في العراءْ.
رُدّني... زهرةً في إناءْ.
رُدّني... زهرةً في إناءْ.
رُدّني دودةً، سلحفاةً، غزالاً ينطّ على الصخر، قبّرةً تتنزّه عمياءَ

فوقَ هواء الحقول المقطّر، جرواً على بابِ راعيه ينبح من ضجرٍ..
رُدّ قلبي الضعيف إلى جسمه...
رُدّ لي العطفَ. رُدّ الجمال القديم، وشوقَ اليتيم إلى الحب.
رُدّ القصيدةَ زرقاءَ (زرقاءَ مثلَ الخطيئة فوق سرير الخطيئة)
رُدّ حنانَ السماءْ..
وضعفَ النساءْ.
ورائحة الورد تنضحُ غامضةً من جلود النساءً.
ورُدّ إلى الروح بعضَ الألمْ...
رُدّه شاهقاً وجليلاً... لكي نتعرّف فيه على نفسنا
حين تَغْربُ شمسُ الحنانِ عن الأرضِ.
رُدّ الألمْ
ناصعاً وكريماً... كما يشتهي الشعراءْ.
رُدّه طاهراً... كحليب النساءْ.
أو أعدْني إلى خالتي الشجرةْ...
غيمةٌ تتلألأ تحت لحاء الحياة الكتيمِ...
كما تتلألأ فاكهةُ الموت...
....
....

قل لي إذنْ: أهو الخوفُ،
أم هي فاكهةُ الموت؟....
- بل هي فاكهةُ الموتِ يُنضجها الخوفُ تحت قميص الزمنْ.
- أمْ هوالخوفُ؟....
- ألخوفُ عطرُ القصيدةِ
والموتُ شكلُ الزمنْ.

* «ساعة الذئب» حسبما يقول إنغمار برغمان، هي الساعة التي يموت فيها معظم الناس ... وفيها معظم الناس يولدون.

شعر

مرثية لشيء جميل

فدوى طوقان

(١)

ظلَّ شَفيفاً كالضَّوْء، نقيّاً ورَهِيفا
ظلَّ جميلاً ومُعَافى
تأكيداً لِوجُودي ظلَّ، رفيقَ العُمْرِ ونَبْضَ الشِّعْرْ

■

كم شَعَّ بَريقُ قصيدي
منْ عينيْه الصَّافِيَتَيْنْ
عَرِقَتْهُ أقلامي
ألِفَتْهُ أوْراقي
كمَ بَزَغ أمامي وجْهاً طفْليّاً قمَريّا
وَ تَماهى مع أشْعاري

■

ظلَّ معي
يتجدَّدُ في الشِّرْيان كما
يَتجدَّدُ في غُرَّة آذارَ
وَرَقُ الأشْجارْ
يتحرَّكُ كيْفَ تحرَّكْتُ، معي في الغَفْوَهْ
ومعي في الصَّحْوَهْ

في عَبَقِ القَهْوَة كلَّ صباحْ
أتَنَفَّسُه عِطْراً، رَاحَة رُوحٍ، نَشْوَةْ
في كُلِّ مَسَاءْ
يُؤْوِيني مَهْدَ رُقادي
ويدَثِّرني بالدِّفْء، يميلُ على وجهي ويقولُ
نَعِمْتَ مساءً
فإذَا الصُّبحُ تَنفَّسْ
وَشَدَتْ في الأغصانِ الطَّيْرْ
قام يُداعِبُ أجفاني
يَمْسَحُ بالكفَّينِ النّاعمتيْنِ جبيني
ويقولُ: صَباحُ الخيْرْ
لازمني واحتلَّ مَسَاحة ليْلي ونهاري
طفلاً أسْطوريّاً ظلَّ جميلاً ومُعافى
وصَديقَ العُمْرِ ونُوراً لا يَخْبو في أشْعاري

(٢)

وصحوْتُ على
حُلُمٍ كابوسيٍّ جَهْمٍ ذاتَ صَباحْ
الوجْهُ النُّراني الطفلُ بَديعُ القسَماتْ
طَعَنَتْهُ سكّينُ الكَلماتْ...
وَسَقتْهُ كأسَ الموْتَ المرَّة
مزَّقت الخدَّيْن الورديَّيْن
هشَّمتَ الرأسَ اليانعة النَّضْرَةْ

■

يا أجْملَ ما ظَلَّ بعُمْري
معنى عُمري وقوامَ وجودي
أكذا تغتالكَ صاعقةُ الغَضَبِ الهوْجاءْ؟
أكذا تَذْرُوكَ رياحُ الغَضَبِ الوَحشيِّ
رماداً وهَبَاءْ؟

....

يا أجْمل ما خلقَ اللهْ
يرحمُكَ اللهْ!

يرحمُكَ اللّه!

خُلم

حَلُمْتُ...
رأيْتُ قصائدَ قلبي تموتُ
واحدةً بعد أخرى
حزنْتُ...
وقمتُ إليْها ألَملمُها جُثثاً ورُفاتْ
بكيْتُ عليها وغسَّلتُها بالدّموعْ
وأسْلَمْتُها لمهبِّ الرِّياحْ
....
وعُدْتُ «بخفَّيْ حُنَيْنْ»
بكفّيْنِ فارغتيْن
وظلَّ شرودٍ يرفُّ على مُقْلتيَّ وذكرى
بَنَيْتُ لها معبداً يتهجّدُ قلبي لديْه -
ويُضيءُ الشُّموعْ
لذكرى قصائدَ ماتتْ
وَليس لها منَ رجوعْ

مُواساة

واسَيْتُ قلْبي الغَويّ
وقلتْ يا قلبُ حَسْبُكْ
لا تَأْسَ أنْ ماتَ حُبُّكْ
اضحكْ على الحبِّ واخدَعْ
بالضِّحْكِ حُزْناً عصيّ

كوكب

عجباً يا كوكباً صارَ رماداً وَتلاشى
في المدى اللاّمتناهي
كيف أمسى وجهُكَ الغائبُ عني
نهرَ ضَوْءٍ، هو منفصل عنكَ ولكن
لم يزلْ مَسْراهُ يجري باتّجاهي؟!

لعاب النار

طارق الكرمي

لُعابُ النار

ما هذا الرّاشِحُ لَسْعاً
م الجَرَّة
ألدافِقُ من أقْصى
السُّرَّةَ
والأوْكارْ
ملءَ لأنْ أتَمَلّى
ماَ هذا الجُلْنارْ
المُتَفَتّحُ صفَةَ تَنَفُّسك البرّيِّ
وكيفَ هطَلَتني جَمَراً
وَتَلتني
الأمطارْ
عندَ الرّكْبةُ حَجَلتْ
ف الرَّعدِ
وَأعَلى
شَفٌّ يَسيلُ
لُعابُ

النارْ.

علّ يفيق الأفق

وغزيرٌ من خمري
من كاسات العمرِ
ترنُّ ذُبولاً
وغزيرٌ من فوضى امرأتي
لحريرِ الناي
غزيرٌ من فضةِ بوحٍ
لمَ ليسَ
يَجيءْ
عَلَّ أنامُ بلاعبء كالناسِ
وأصحبُ فوقَ وسادَتي اللهَ
ضدّ كوابيسي
عَلَّ يفيق الأفق
مُعافى صُبْحاً
وعلَّ لعينيَّ
الأشياءُ
تُضيءْ!.

ممتلكات

سوى ناشفِ القطرِ أقشَعُ
في النّازعاتِ سوى ما لدَيَّ
منازلُ
من
ملكوتِ
الفراغِ

قميصٌ وحيدٌ

و 10 سجائر فِ الشهواتِ
تسافرْ بي
لأعالجَ روحي المضاءَ بغيبة روحيَ
هل لي أعالجَ روحي المضاءَ بغيبةِ روحيَ
هل لي أُعالجَ روحي

وأريدُ مساءً مُعافى
وأسبابَ نايي
أريدُ نبيذاً لصحوي
ع غير جَوَى العازفين
وأريدُ الشجى من أقاصي
وضوحي.

تدورُ عليَّ الدواير

(إلى السوادني مراد صديقي جداً)

إذا شئتَ قُدْني
كأعمى تدورَ عليَّ الدوائرْ

ولنكنْ فِ الوضوءِ اليتيمِ
وفي باذخاتِ القفارِ على حَجَرٍ فِ الظهيرةِ
مُنسَكِبينَ تمامَ الفضاءِ وَمُحْتَسبينَ
رَنينَ هوانا وباقةَ عطرٍ
لسيدةِ الحزنِ والتينِ
هيِّيءْ لِيَ الآنَ ما لانَدلاعِ
البياضِ الإلهيِّ هيِّيءْ
سماءً
لنا لمْ تَطأْها مَناف.
أيها المُشرِفُ القلبَ والوردَ

يا لائمي
فلْنكُنْ واضحَيْن تمامَ العزاء
أشرعةً ودُخانَ قرنفُةٍ يَتَجلّى
بهذا
الطوافِ .

زنابق العَزْف

ليسَ بينَ الأصابعِ شيءٌ
سوى سَرْسَبات النبيذِ
وبرقِ النّدى
ليسَ بينَ الزنابقِ
إلاّ صَدى
لارتعاشاتها
للبياضِ
عَزيفٌ لأسرارِها
وفضاءٌ يَلوحُ
وأسرابُ نمْنَمَةٍ
وأناشيدُ
نَقْطفُها

إمْ
المدى.

تُشيِّعني رنّاتُ القصبْ

حجرُ بنفسجَةٍ فِ الرّكنِ
وَنسغُ كَمانْ
ها أنذا أقشَعُ فِ الماءِ غيابي
العُزلةُ موغلَةُ الليمونِ
وللطاولةِ فقَيدي لا يشربُ

أو يَلعبُ أو يَنْتَدبُ
لوردوديِ الألوانْ
ماذا سَأحزُّ بقوْس الليمون؟
يُهرَمُني القلبُ الطّاعنُ
بالغزلانْ
وتُشيِّعُني ربَاتُ القصبِ
إلى السُبحانية
نعناع الفُقدانْ
ماذا سَأسوي م القلقِ
الورقي
عنْدَ سَيَنْداحُ العُمْرُ
علَى الطاولة وليسَ
تُعَرّيه عَيْنانْ؟!

استرجاع

اتركني لأُصابَ بعيْنِ غزالي
لأُصابَ بعُريِ النَرجسةَ المُلْتَفّ
بهذا المنفرِدِ مِنَ العَزْفْ
لا تُوقظْني
لو يَتَشَكّلُ بالتُّفاحِ دَمي
وَترفُ الروحُ
تَرفُّ تَرفُّ
ع عَسَلِ الشوكة
ظنّان غزّلُ غيابكَ
يا رَبْ
لو أنبشُ ذاكرتي النّمْليّة
أنْبشُ ذاكَ الرُعْبْ
ليَفوحَ البابونجِ نَعْسانَ الصوتِ

ووجوه حنّاءُ النِّسيانِ
دُخاناً فَ النايِ
اتركني 7 غوايات
يا رَبُّ على مائي أَحْنُ
رَقْرَقة القلبْ.

أشيخُ

وطن

(الى بلقيس . س
سمراء حتى الحليب)

حينَ أنت الغزالةُ تَخطينَ
هلْ أكتفي بسماء الفسايتن
هل أكتفي بالقصيدة أرْضاً
بانفلاقِ الزُلال إذَنْ
وإذَنْ
قليلاً منَ الحبِّ حتى أعالجَ
ما شَبَّ ف الإنْطفاء الأخيرِ
قليلاً لهذا العقيق الجَريحِ
وأدخلُ عَصْفَ البهاَء
مَلاكاً أشفُّ إذا ما مَرَقْت
هنا وهناكَ وأمْسَكْتِ
قوسَ الزّمنْ
أينَ هذا النهارُ سَتَخطينَ
بي

أينما كنت كانَ
الوطنْ.

اللغة/ الوجود/ القرآن: دراسة في الفكر الصوفي

نصر حامد ابو زيد

١- مقدمة:

تمثل التجربة الصوفية في جوهرها محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية العادية، تلك التي تقنع بالعادي والمألوف من مظاهر التصديق والايمان، وتقتصر على مجرد الوفاء بالتكاليف الشرعية والامتناع عن المحرمات الدينية، أو ما يسمى الوفاء بمتطلبات الشريعة والوقوف عند حدودها ورسومها، يطمح الصوفي إلى تجاوز حدود «الايمان» للدخول في تخوم «الاحسان»، الذي شرحه «جبريل» للنبي (صلى الله عليه وسلم) حين ظهر له في صورة اعرابي، واجاب على اسئلته له في حضور بعض الصحابة، سأله النبي عن «الايمان» فأجاب: أو تؤمن بالله وملائكته ورسله، وان تؤمن باليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، وحين سأله النبي عن «الاحسان» أجاب جبريل - المتخفي في صورة اعرابي - «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[1]. يسعى الصوفي إلى التواصل تواصلا مباشرا مع «الحق» سبحانه، ويطمح إلى عبادة «المعاينة» التي أشار اليها جبريل، من هنا نفهم أقوال شهيدة العشق الإلهي «رابعة العدوية» (ت: ١٨٥هـ/ ٨٠١)، التي ترى في العبادة التي مبناها «الخوف» من العقاب و«الطمع» في الثواب سلوكا يماثل سلوك عبد السوء، الذي اذا خاف اطاع واذا أمن عصى، اما عبادتها هي فمبناها على «الحب»، الذي غايته الوصول إلى رضا المحبوب حتى يكشف للمحب الحُجُب التي تحول دونه ودون رؤية وجه المحبوب، فإذا انكشفت الحُجُبُ تحققت الرؤية[2]:

أحبك حبين: حب الهوى ... وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى ... فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل لـه فكشـفك لي الحُـجْبَ حتى أراكـا

ويمكن لنا بالمثل أن نفهم ما ورد على لسان «الحسين بن منصور الحلاج» (٣٠٩هـ/ ٩٢٠م) من شطحات، أساء فهمها وتأويلها فقهاء السلطة فأهدروا دمه، وهي أقوال مبناها العشق الذي تفنى فيه «إنِّيَّة» العاشق في ذات المحبوب، فلا تبقى إلا ذات واحدة:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحـن رَوْحـان حللـنا بـدنا

فـإذا أبصـرتني أبصـرته وإذا أبصـرته أبصـرتنا[٣]

وتجربة «حيُّ بن يقظان» التي قصّها «أبو بكر ابن طفيل» (تك٥٨١ هجرية/ ١١٨٥م) في القصة الفلسفية المشهورة تقدم شاهداً فلسفيا على ما يمكن أو ينشأ من تعارض بين التجربة الدينية الصوفية ومثيلتها العادية، فقد تقابل «حيّ» ذات يوم في جزيرته التي نشأ فيها وحيدا - والتي لم يعرف فيها من الأحياء سوى الحيوانات - بكائن يشبهه كل الشبه، هو «أسال» الذي كان قد هجر الجزيرة التي كان يعيش فيها، لأن اهلها انكروا عليه ما وصل اليه من الحقائق التي انكشفت له في خلوته الصوفية، أثبت لقاء «حيّ» - الذي لم يكن يعرف من الحقائق إلا ما توصل اليه من خلال تجربته العقلية والروحية الخاصة - و«أسال» - الذي انبنت تجربته الصوفية على فهم حقائق الشريعة المنزلة - أن «الحقيقة» تطابق «الشريعة» اذا فهمت هذه الاخيرة فهما روحيا عميقا، كما فهمها «أسال». قرر «حيّ» أن يصحب «أسال» إلى الجزيرة التي سبق للأخير أو هجرها خوفا من اضطهاد أهلها له، وذلك من اجل أو يدعوهم إلى الايمان بالحقائق التي توصلا اليها كلاهما، لكن اهل الجزيرة كادوا أو يبطشوا بـ «أسال» وضيفه «حيّ»؛ فعادا إلى جزيرة «حيّ» من جديد؛ وقد ادرك الأخير الحكمة من تنزيل الشريعة بصيغة تجمع بين «الظاهر» و «الباطن» فليس كل الناس بقادرين على تقبل الحقائق[٤].

٢- اللغة بين «الرمز» و «الاشارة»:

هناك بعدان يفسران الاهتمام الأساسي بقضايا اللغة والدلالة عند المتصوفة، وهما البعدان اللذان نأمل الكشف عنهما في هذه الفقرة، في البعد الأول نتناول قضية التفسير الصوفي، وكيف أفضى إلى تطوير مفهوم للغة مزدوج البنية الدلالية، وفي البعد الثاني نتناول قضية «التعبير» عن التجربة الصوفية، وكيف أفضى إلى نأكيد أهمية «الغموض» لستر المعرفة عمن ليس اهلا لها، واذ يبدو أو البعدين متعارضان - في حين يكون السعي في البعد الاول موجها اساساً إلى شرح الغامش و «إظهار» الباطن، يبدو السعي في البعد الثاني موجها وجهة عكسية - فلعل منشأ الإشكالية يفسر هذا التعارض.

أ- يبدو التعارض الذي سبقت الاشارة اليه بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية العادية تعارضا

على مستوى الفهم والتفسير ليس إلا، لكنه مع ذلك أفضى إلى مآس دامية تمثلت فيما حدث من صلب لـ «الحلاج» ومن قتل لـ «السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش» (٥٨٧هـ/١١٩١م) على سبيل المثال. ولم يتوقف هجوم الفقهاء على المتصوفة، إلى حد وصمهم بالردة والكفر، حتى عصرنا هذا[٥]، بسبب هذا التعارض في الفهم والتأويل بين التجربتين الدينيتين من جهة، وبسبب «العنف» المادي واللغوي الذي مارسته التجربة الدينية العادية - والفقهية بصفة خاصة- من جهة اخرى، كان على المتصوفة أو ينتجوا لغتهم الخاصة بهم، والتي يمكن أو تحميهم من بعض هذا العنف، منهنا منشأ اهتمام المتصوفة باللغة، فاستعاضوا عن اللغة العادية بلغة الرمز والاشارة، سواء في تفسيرهم للقرآن الكريم أو في تعبيراتهم عن مواجدهم وتجاربهم الصوفية ومكاشفاتهم الروحية في أحوالهم ومقاماتهم.

وهنا يميز المتصوفة بين مصطلحي «الإشارة» و «العبارة» حيث الإشارة مجرد إيحاء بالمعنى دون تعيين وتحديد، ومن شأن هذا الايحاء أو يجعل «المعنى» أفقاً منفتحاً دائما، أما العبارة فهي تحديد للمعنى يجعله مغلقا ونهائياً، الأمر الذي يتعارض مع حقيقة الكلام الإلهي الذي تتعدد مستويات الدلالة فيه تعددا لا نهائياً، هذا التمييز بين مصطلحي «الإشارة» و «العبارة» يتأسس على التمييز الذي يؤكده المتصوفة بين «المعنى الظاهر» للخطاب الإلهي وبين دلالته «الباطنة»؛ إذ «الظاهر» هو ما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعية في بعدها الإنساني، في حين أن «الباطن هو المستوى الأعمق، مستوى اللغة الإلهية، «الشمار اليه» بطريقة لا تنكشف إلا لصاحب التجربة الصوفية، لذلك لا يتجاوز فهم الفقهاء - أهل الظاهر - للخطاب القرآني حدود الدلالة الوضعية للغة في بعدها الإنساني، في حين ينفذ العارفون إلى ما يشير اليه الخطاب الإلهي من معان ودلالات إلهية عميقة (باطنة).

وهكذا يطوِّر المتصوفة مفهوم الكلام الإلهي عند «الأشاعرة» الذين ميّزوا في بنية الخطاب الإلهي بين «الكلام الأزليّ القديم» - أو «الكلام النفسي» - الذي هو صفة الذات الإلهية، وبين «التلاوة» الإنسانية، التي تتصف بالحدوث. يطوّر المتصوفة المفهوم المذكور؛ فيميزون بين البعد الإلهي للغة الخطاب الإلهي وبين بعدها الإنساني[٦]. ولا تتجلّى اللغة الإلهية في الخطاب القرآني فقط، ولكنها تتجلى في الوجود كله؛ لأن الوجود كلمات الله المسطورة في «الآفاق»، والقرآن كلمات الله المسطورة في المصحف. وكما زن كلمات الله الوجودية لا يمكن حصرها ولا تنفد - {قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا} - الكهف ١٠٩/١٨ - {ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله} - لقمان ٣١/ ٢٧ - فكلمات القرآن المعدودة المحصاة في ذاتها تشير إلى معان ودلالات وجوديه لا نفد. وهكذا تكون تأويلات المتصوفة للقرآن نابعة من فهمهم لـ «الإشارات» المدلول عليها في العبارات، وذلك لقدرتهم على النفاذ من «ظاهر» اللغة الوضعية إلى «باطن» اللغة الإلهية في بنية الخطاب. أما

الفقهاء فيعجزون عن ذلك، بسبب عكوفهم على مستوى التجربة الدينية العادية، واستغراقهم في مستوى الدلالة الوضعية للغة الإنسانية ، «ظاهر» الخطاب الالهي.

ومن المهم هنا تأكيد أن المتصوفة لا يتصورون انفصالا تاما أو تعارضا بين «الظاهر والباطن» - أو بين «العبارة والإشارة» - في بنية الخطاب، بل التعارض وهم من أوهام أهل الظاهر والفقهاء، والحقيقة عند المتصوفة أن اللغة الإنسانية في بعدها الدلالي العُرْفي ليست إلا صدى للغة الإلهية، أو «مظهراً» ومجلى من مجاليها. لقد كان من الضروري أن تتنزل لغة الوحي في «ظاهر» اللغة الإلهية؛ أي تتنزل بلغة البشر؛ لأن الوحي نزل هداية للناس كافة. هذا ما أقره «حيّ بن يقظان» بعد تجربته مع أهل جزيرة صديقه «أسال»، كما سبقت الإشارة، وهو نفس ما يقرره «محيي الدين بن عربي» (ت:٦٣٨/١٢٤٨)[٧]. لكن هذه اللغة الإنسانية في بعدها الوضعي العرفي تمثل مستوى المعنى الظاهر، وتشير في نفس الوقت إلى الدلالة الإلهية الباطنة، وهذا ما يفسر لنا إصرار المتصوفة على تأكيد أهمية البعد «الظاهر» - بل وجوهريته - للنفاذ إلى المستوى «الباطن». إن «الظاهر» هو «الرمز» الذي بدونه يستحيل النفاذ إلى المرموز؛ وعلى ذلك فهجوم الفقهاء على تأويلات المتصوفة ناتج عن جهل بنهجهم؛ إذ يتخيلون: «أنهم يرمون بالظواهر فينسبونهم إلى الباطنية، وحاشاهم من ذلك، بل هم القائلون بالطرفين.»[٨]

ومعنى ذلك أن استخدام مصطلح «الإشارة» في التفسير الصوفي للقرآن - كما في «لطائف الإشارات» للقشيري (أبو القاسم بن عبد الكريم بن هوازن، ت: ٤٦٥هـ/١٠٧٢) - لا يقوم على افتراض تناقض بين «الظاهر» و «الباطن» كما يتوهم الفقهاء، بل يعنى استخدام مصطلح دال على البنية الرمزية للقرآن، كما انه مصطلح يسعى إلى تحاشي هجوم الفقهاء على المتصوفة إن استخدموا مصطلح «تفسير». إن الدلالة المزدوجة لبنية القرآن - دلالته على الوجود من حيث لغته الإلهية، وعلى الشريعة الظاهرة من حيث مواضعات اللغة الإنسانية وأعرافها - تكتسب وحدتها من خلال التجربة الصوفية، التي هي تجربة وجودية وعرفانية في نفس الوقت. هي تجتربة وجودية من حيث أن «معراج» الصوفي ليس إلا رحلة روحية يتخلص فيها تدريجيا من علاقته بعالم «الظواهر» نافذا إلى «باطنها» الروحي. وإذ يرهف «السمع» لأرواح الموجودات في معراجه يكتسب معارف تتزايد بدرجة رقيه في المعراج. ومع التزايد الكمي في المعرفة يحدث تحول كيفي في قدرته على السماع، حتى يصل إلى فك شفرة بعض أبعاد اللغة الإلهية (كلمات الله الكونية). في هذه الرحلة تنطبع في النفس - نفس الصوفي العارف - شفرة اللغة الوجودية، فيتمكن من النفاذ إلى الآفاق، فيرى «الآيات» في الآفاق كما يراها في نفسه. هذا هو المعنى الذي يفهمه المتصوفة من الآية {سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق} (فصلت ٥٣/٤١)[٩].

ب- البعد الآخر لاهتمام المتصوفة بقضايا اللغة هو بُعْد التعبير عن تجاربهم. فإذا كان منهج

التفسير الإشاري نابعا من تصور ثنائي لبنية الدلالة في الخطاب الإلهي، فإن استخدام الإشارات في تعبيراتهم ينطلق من نفس التصور. والباعث في الحالتين واحد هو محاولة تحاشي التعرض للعنف المادي واللغوي اللذين كانا أخطر أسلحة الفقهاء - ومن ورائهم السلطة السياسية أحيانا - في اضطهاد التصوف. في هذا البُعْد يتخذ المتصوفة من مصطلح «الإشارة» دلالة على نهجهم في «ستر» معارفهم عمن ليسوا أهلا لها. ورغم ما يدو من تعارض في توظيف المصطلح، مرة بمعنى «التفسير» والكشف وأخرى بمعنى «الستر» و «الإضمار»، فالحقيقة أن هذا التعارض شكلي خالص. فاللغة الإلهية ذاتها اتخذت منحى الستر في الخطاب القرآني، وهذا المستور هو الذي يحتاج للكشف عنه بفك شفرة الخطاب الإلهييكون قد قضى على «الحكمة» التي اقتضت هذه البنية الدلالية المزدوجة، وهي مناسَبة الخطاب الإلهي للمستويات المختلفة من عقول البشر، بوصفه خطابا موجها للناس كافة. ولما كان التعبير عن التجربة الصوفية هو في الحقيقة كشف لمعنى الوجود ومعنى «الخطاب» الإلهي معا كان استخدام نهج «الستر» بتوظيف الإشارات استخداما منطقيا في الحالتين. وبعبارة أخرى يصبح استخدام منهج «الستر» في لغة الصوفي المعبرة عن تجربته الكشفية تقليدا للنهج الإلهي في خطابه. ومن السهل أو يلاحظ القارئ لأي تفسير من تفاسير المتصوفة أن «الوضوح» ليس هدفاً ولا غاية، بل الهدف والغاية حفز المتلقي على الدخول في المغامرة. يقول أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ/١١١١): المشهد هناك لمن يريد أن يراه.

ويقول أيضاً:

فكان ما كان مما لست أذكره فظُنَّ خيرا ولا تسأل عن الخبر[١٠]

إن الضنَّ بالعلم على غير أهله لم يكن مسلك الصوفية وحدهم، فالفلاسفة أيضاً حرّموا على العامة الاطلاع على كتب «البرهان» خشية أن تفسد عقائدهم. لكن لهذا الحرص على الستر عند المتصوفة بعداً آخر يتمثل في عجز اللغة «العادية» عن الوفاء بحق التعبير عن مواجد الصوفية ومعارفهم. «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، هكذا يقول «النِّفَّري» (محمد بن عبد الجبار بن الحسن، ت: ٣٦٦هـ/٩٧٧م)، وابن عربي يؤكد أن: «قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات.»[١١] ومع تعدد الأسباب الموجبة لتبني منهج الستر والإشارة، والاقتصار على اللغة الرمزية، يبقي سبب «الحماية» ضد اضطهاد الفقهاء والسلطة السياسية هو العلة المركزية:

«ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم الله أسراره في خلقه، وفهّمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام. ولما كان الأمر في الوجود والواقع على ما سبق به العلم القديم... عَدَلَ أصحابنا اِلى الإشارات ، كما عدلت مريم عليها السلام، من أجل أهل الإفك والإلحاد ، إلى الاشارة. فكلامهم رضي الله عنهم في شرح كتابه العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه،

إشارات وإن كان ذلك حقيقة وتفسيرا لمعانيه النافعة. وردّ (=الله) ذلك كله إلى نفوسهم، مع تقريرهم إياه في العموم، وفيما نزل فيه كما يعلمه أهل اللسان، الذين نزل الكتاب بلسانهم؛ فعمّ به سبحانه عندهم الوجهين، كما قال تعالى: {سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم»} يعني الآيات المنزلة في الآفاق وفي أنفسهم؛ فكل آية لها وجهان: وجه يرونه في أنفسهم، ووجه يرونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يرونه في أنفسهم «إشارة» ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير وقاية لشرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه؛ وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق. واقتدوا في ذلك بسنن الهدى؛ فإن الله كان قادرا على تنصيص (= التعبير عنه نصا؛ أي بلا حاجة إلى تفسير) ما تأوله أهل الله في كتابه، ومع ذلك فما فعل، بل ادرج في تلك الكلمات الإلهية، التي نزلت بلسان العامة، علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم بعين الفهم الذي رزقهم.»[١٢]

هكذا يصبح منهج الستر باستخدام اللغة الإشارية منهجا اتباعيا للمنهج الإلهي، الذي استخدم لغة الستر والإشارة في خطابه. والباعث عنا كما هو الباعث في لغة الطاب الإلهي هو التلاؤم مع مستويات العقول. ويبقى مع ذلك فارقان يجب التنبيه اليهما: الفارق الأول أن لنهج الستر عند المتصوفة هدفا وقائياً «ضيق اللغة»، وهو مأزق لا وجود له في الخطاب الإلهي، إذ لو شاء الله أن يعبّر عن كل الحقائق بأسلوب مفهوم لكل أحد لفعل، ولكنه شاء ألا يفعل. مأزق الصوفي أن معرفته أوسع من لغته من جهة، وأنه من جهة أخرى لا يريد أن يصطدم بالعالم، الذي ليس على استعداد بعد لفهم الحقائق التي يعرفها هو. هذا المأزق الأخير، أو شبيه به، ينسبه المتصوفة إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) وإلى الأفراد المعدودين من جيل الصحابة، الذين كتموا معارفهم عن العامة رحمة بهم:

«ولما كان الأمر عند الخلق بهذه النسبة، وحُجبوا عن ماله عند الله من عظيم النصبة، أخفيناه عنهم رحمة بهم، وجرينا على مذهبهم، فما أظهرت النبوة للجمهور إلا قدر حمل عقولهم من نفورهمعنه وذهولهم؛ فيقعوا في تكذيب الخبر الصادق فتحل بهم لذلك العوايق. ثم جرى على هذا المهيع السلف الصالح من الصحابة، ونزلوا من مقام الهيبة إلى مقام المزاح والدعابة.... وتستَّروا بالمعاملات في الظواهر، وتكتَّموا بما حصل لهم من العلم المصون في السرائر، وإن كانوا قد نبَّهوا رضوان الله عليهم على أمور ليست عند الجمهور، وخاطبوا بها من وراء الستور. قال أبو هريرة: «لو بَثثته لقطع مني هذا البلعوم»، وقال ابن عباس: «لو فسَّرتُه لكنت فيكم الكافر المرجوم». لمّا رأوا أن حقائق الغيوب فوق مراتب بعض القلوب أخذوا الأمر من فوق معرفة مشاهَدَةٍ وذوق، ورثا نبوياً محفوظا، ومقاما علويا ملحوظا.»[١٣]

وينسب مثل هذا النهج في الستر أيضاً إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وإلى كل من أئمة الشيعة «جعفر الصادق» و «علي زين العابدين»:

«وما قال علي رضي الله عنه، حين علَّم النّضقَّلة: «إن ها هنا - وضرب على صدره بيده - لعلوما جمَّة، لو وجَدَتْ لها حَمَلة»، وكما قال ابنه الذيك الحَبْر السني:

يا ربَّ جوه علمٍ لو أبوح به لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسناً[١٤]

٣- حروف اللغة ومراتب الوجود:

يستوعب مفهوم اللغة عند المتصوفة جميع مستوياتها، بدءا بالأصوات والحروف (الفونيمات) إلى مستوى التراكيب، مرورا بالكلمة المفردة والضمائر وأدوات الاستفهام والعطف والنفي والوصل... الخ. ومن الصعب هنا التعامل مع كل تلك الجوانب، لذلك سنكتفي بتحليل مغزى تلك الموازاة بين اللغة والوجود من جانب، وبين الوجود - في مستوى حضوره اللغوي - وبين القرآن من جانب آخر. وسيكون اعتمادنا هنا اعتماداً أساسيا على كتابات «ابن عربي»؛ لا لأنها تمثل أكثر الصياغات نضجا فقط، بل لأنها بلاضافة إلى ذلك أكثرها اكتمالا. هذا رغم أن الاهتمام بحروف اللغة ودلالاتها الرمزية أقدم كثيراً من ابن عربي، الذي يكثر من الاشارة إلى اسماء كل من سبقوه في هذا المجال من أمثال «سهل بن عبد الله التُستري» و «الإمام جعفر الصادق» و «جابر بن حيان» و «الحكيم الترمذي» و «ابن مسرة الجبلي» و «أبو القاسم بن قس» و «الحلاج».[١٥] وعلم الحروف عند ابن عربي هو «علم الأولياء» المأخوذ عن «العلم العيسوي»، نسبة إلى عيسى عليه السلام، الذي وهبه الله القدرة على إحياء الموتى بالنفخ في صورهم وأجسادهم، فكانت الحياة من «النفس» الي منه ايضاتخرج حروف اللغة.[١٦]

ولا شك أن الغموض الذي أحاط بتفسير معنى الحروف المُقطّعة في أوائل بعض سور آيات القرآن ساهم في فتح باب من التأمل واسع عميق لاستنباط مغزى هذه الحروف ودلالاتها[١٧]. ولم يكتف المتصوفة بالبحث عن دلالة هذه الحروف، بل طمحوا إلى اكتشاف أسرار الخلق والوجود من خلال تأمل العلاقات المتشابكة بين الخطاب الإلهي المتمثل في فعل الأمر «كن» وبين الفعل الإلهي المتمثل في إيجاد أعيان الممكنات؛ فربطوا بين الأسماء الإلهية ومراتب الوجود من جهة، وبنها وبين حروف اللغة من جهة اخرى[١٨].

ولم يكن أمر الاهتمام بحروف اللغة ودلالاتها الرمزية وقفا على المتصوفة، فهناك اهتمام الفكر اليهودي بها فيما يعرف بالكابالا منذ القرن الثالث الميلادي. وكان اليهود في المدينة هم الذين حاولوا معرفة إلى مدى يدوم أمر «محمد»، وذلك عن طريق قراءة الحروف المقطعة في بداية بعض سور القرآن طبقا لحساب «الجمل»[١٩]. لكن الشيعة كانت لهم ايضا مساهمتهم في هذا الاهتمام؛ فقد اعتبروا بعض الحروف رموزا لسلسل الأئمة والحجج[٢٠]. ويشير «لوي ماسينيون» إلى أن حرف «السين» -

مثلا - صار رمزاص دالا على شخصية «سلمان الفارسي»، الذي تم إدماج شخصيته في اطار التقديس الروحي منذ أوائل القرن الثاني الهجري تقريبا. وبالمثل صار حرف «العين» رمزاً دالاً على شخصية «علي»، و «الميم» حرفا يرمز لشخصية «محمد(صلى الله عليه وسلم). ثم صار حرف «السين» هو حلقة الوصل بين «محمد» و «على» أو بين «الميم» و «العين. ووفقا لذلك انقسم الشيعة إلى «سينية» و «عينية» و «ميمية»؛ وذلك وفقا لترتيبهم نوع العلاقة بين تلك النماذج الروحية التاريخية.[٢١]

ولا شك أن المتصوفة عامة، وابن عربي بصفة خاصة، قد أفادوا من جهود من يطلق عليهم ابن خلدون اسم «أهل السحر والطِّلّسمات»، والذين أفاضوا في شرح العلاقة بين «الموجودات» في عالم الأفلاك وبين حرف اللغة من جهة، وبين القوة العددية التي لحروف اللغة، والتى خلالها يمكن لهذه الأخيرة التأثير في عالم الأفلاك من جهة اخرى. وتلك هي العلوم التى يشير «ابن خلدون» إلى وجودها في كتب «جابر بن حيان» و «مسلمة المجريطي» و «شمس الدين البوني» وغيرهم. ولكن الفارق بين مقاربة المتصوفة لأسرار حروف اللغة ومقاربة «أهل السحر والطلسمات» - فيما يشرح ابن خلدون -:

«إن تصرف أهل الطلسمات إنما هو في استنزال روحانية الأفلاك وربطها بالصور والنسب العددية، حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الإحالة والقلب بطبيعته فعْلَ الخميرة فيما حصلت فيه. وتصرف أصحاب الأسماء (=المتصوفة) إنما هو بما يحصل لهم بالمجاهدَة والكشف من النور الإلهي والإمداد الرباني؛ فيسخر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية، ولا يحتاج لمدد من القوى الفلكية ولا غيرها.»[٢٢]

والحقيقة أن أهمية الحروف عند ابن عربي تتصل بكونها هي المكونات الأساسية للكلمات، التى تتركّب بدورها في بناء دلالي، يُفْضى إلى وجود ظاهرة اللغة. ومماثلة بنية اللغة لبنية الوجود تبدأ عنده من مستوى الحوف التي تماثل مراتب الوجود الأساسية. ومن تفاعل مراتب الوجود الأساسية تلك تنبثق الموجودات المركبة، كما تنبثق الكلمة من ترتيب الحروف بكيفية خاصة. من هنا يمكن لابن عربي أن ينظر للموجودات بوصفها كلمات الله الوجودية. ولكي يكون التماثل تطابقا يرى ابن عربي أن الوجود قد نشأ حروفا في «النَّفَس» الإلهي حين أرادت «الذات» الإلهية أن تتجلى في صورة غيرية ترى نفسها فيها، فتخرج من مرتبة «الوجود لا بشرط شيء» إلى مرتبة «الوجود بشرط لا شيء»[٢٣]. يعتمد ابن عربي في هذا التصور على تأويل خاص للحديث القدسي الرائج في دوائر التصوف فقط: «كنتُ كنزاً مخفيا فأحْبَبْتُ أن أعْرَفَ؛ فخلقتُ الخلقَ فبي عرفوني»؛ فيقرر أن «الواحد» أحب أن يرى نفسه في صورة غيرية، يتجلى فيها ويرى نفسيه من خلالها. ويتمسك ابن عربي في تأويله للحديث القدسي بالمعنى الحرفي لكلمة «أحْبَبْتُ» ويفسرها بالعشق الذي يسبب ضيقاً في النَّفْس؛ فيحاول العاشق «التنفيس» عن ضيقه بإخراج ما في صدره عن طريق «التنفس»

العميق. وهكذا يكون التجلي الإلهي الذاتي من مرتبة الوجود «لا بشرط شيء» إلى الوجود بشرط لا شيء» تفريجا عن «كرب» الوحدة، وعن «حب» الواحد أن يرى ذاته ماثلة في صورة غيرية. في هذا المستوى المعبر عن «نَفَس» الذات بدأ الوجود رحلة تجلياته، التي هي صورة الذات منعكسة في الخارج.[٢٤]

يقسم ابن عربي رحلة التجليات تلك إلى اربعة مستويات، تتوازى مع مستويات التصنيف الممكنة لحروف اللغة.[٢٥] ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن ابن عربي حين يسهب في شرح مراتب الوجود ومستوياته يحذر قارئه دائماً من تصور أي نوع من التوالي الزماني؛ فالزمان لا مدخل له في التجليات الإلهية لأنه مفهوم نسبي محدث ملخوق[٢٦]. تترتب مستويات الوجود في تقسيم رباعي، وباستثناء المستوى الأول، يتضمن كل مستوى من المستويات الثلاثة مجموعة من المراتب الي تصل في مجملها إلى ثمانية وعشرين مرتبة أساسية بعدد حروف اللغة العربية الصوامت consonants، أي بدون «الحركات vowels »، التي يوازي ابن عربي بينها وبين مراتب المستوى الأول. ومن الهام هنا تأكيد أن العلاقة بين المستويات هي علاقة «الباطن» و «الظاهر»؛ بمعنى أن المستوى للأول مثلا يمثل المستوى «الظاهر» مقارنا بمستوى الذات الإلهية في وحدتها المطلقة، ولكنه بالنسبة للمستوى الثاني يعد «باطناً». ويعد المستوى الثاني، من جهة أخرى، «ظاهراً» بالنسبة للمستوى الأول، لكنه «باطن» بالنسبة للمستوى الثالث، وهلُمَّ جرا. نفس العلاقة - علاقة «الباطن» و «الظاهر» تتمثل في العلاقة بين المراتب في كل مستوى على حدة؛ فالمرتبة الأولى في كل مستوى تمثل «ظاهر» المرتبة الأخيرة في المستوى السابق، وهي «باطن» بالنسبة للمرتبة التالية لها داخل نفس المستوى، وهكذا.

١- مستوى «البرزخ الأعلى» أو «الخيال المطلق» أو «برزخ البرازخ أو العماء المطلق».

يقع هذا المستوى خارج نطاق المعرفة، إلا من خلال تجلياته - وجوديا ومعرفيا - في المستويات التي تليه. وليس هذا المستوى إلا تعبيراً انطلوجيا/ معرفيا عن مستوى الذات في وحدتها المطلقة وغيبها الأزلي. ويتضمن هذا المستوى أربع مراتب من «الوسائط» أو «البرازخ» هي بمثابة «العلل» الكلية للوجود عند الفلاسفة:

المرتبة الأولى، هي مرتبة «الألوهة»، وهي مجموع الأسماء الإلهية الفاعلة في العالم. وهي تمثل الوسيط الذي تجتمع فيه «الذات الإلهية» و «العالم»، ومن خلال هذه المرتبة يتمكّن ابن عربي من حل معضلة ثنائية «الذات والصفات»، وهي معضلة أساسية في «علم الكلام». وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الفاعلة» عند الفلاسفة.

المرتبة الثانية، هي مرتبة «العماء أو الأعيان الثابتة في العدم»، وهي تمثل وسيطا من نوع آخر بين «الوجود المطلق الكلي» و «العدم المطلق». انه وسيط عالم «الإمكان» الذي توجد فيه أعيان

الموجودات وجوداً بالقوة لا بالفعل. وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الهيولانية» عند الفلاسفة.

المرتبة الثالثة، هي مرتبة «حقيقة الحقائق الكلية»، وهي الوسيط العلمي/ المعرفي الكلي؛ أي الحقائق الكلية المعقولة التي تشبه إلى حد كبير «المقولات الكلية». وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الصورية» عند الفلاسفة.

المرتبة الرابعة، هي مرتبة «الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل»، وهي تمثل الوسيط بين «الذات الإلهية» و «الإنسان»، وهي تقابل مفهوم «العلة الغائية» عند الفلاسفة.

٢- مستوى عالم الأمر أو العقول الكلية

هذه المستوى يحتل بدوره موقعا وسطا بين مستوى «الخيال المطلق» السابق ومستوى «عالم الخلق» الذي يليه. وبدءا من هذا المستوى تتجلى فعالية الأسماء الإلهية في توجهها على إيجاد أعيان مراتب الوجود اليت تتعلق بها المعرفة. وبدءا من هذا المستوى ايضا ترتبط كل مرتبة وجودية بمرتبة معرفية يعبر عنها برمزية حرف من حروف اللغة. وينبع هذا الربط بين مراتب الوجود الكلية وبين حروف اللغة عند ابن عربي من موازاته للمستوى السابق بمفهوم «النَّفَس الإلهي» كما سبقت الآشارة. وكما تتشكل حروف اللغة نطقا في النّفَس الإنساني باعتماد أعضاء النطق على أماكن معينة في جهاز النق، كذلك تتشكل مراتب الوجود الكلية في مستوى العماء، وتظهر بالتجليات المختلفة والدائمة لحقائق الألوهية. ومن الضروري التنبيه هنا إلى أن هذا المستوى من الوجود وجود «عقلي» لا وجود «عيني»[٢٧]. ويتضمن هذا المستوى أربع مراتب، تمثل جميعها تجليات مختلفة في مستوى «العماء» أو «برزخ البرازخ» السابق.:

المرتبة الأولى، «العقل الأول أو القلم الأعلى» وهو أول مبْدَعٍ في العماء؛ فهو ينتمي من حيث بعده الباطن إلى مستوى «الخيال المطلق» في مرتبته الرابعة «الحقيقة المحمدية» بينما ينتمي ظاهره إلى أولى مراتب مستوى «عالم الأمر». ومعنى ذلك أنه يقوم بدور «همزة الوصل» بين المستويين الأول والثاني. والاسم الإلهي الذي توجه على إيجاد «العقل الأول أو القلم» هو «البديع»، ويوازيه من حروف اللغة حرف «الهمزة» على المستوى الوجودي/ المعرفي.[٢٨]

المرتبة الثانية، هي «النفس الكلية أو اللوح المحفوظ»، أول منبعث عن مرتبة «العقل أو القلم». ويمثلها على مستوى اللغة حرف الهاء، وتوجه على إيجادها الاسم الإلهي «الباعث»[٢٩] والفارق بين العقل الأول واللوح المحفوظ فارق كمي لا كيفي، بمعنى أن كلا منهما يمثل تجليا مختلفا في مستوى العماء، يتماثل مع الفارق بين «الهمزة» - الملتبسة في وصف اللغويين العرب بألف المد، والتي يكون هواء النفس حالة النطق بها في حالة تحرر كامل - وبين حرف الهاء التي تمثل مرحلة أدنى من تحرر الهواء على المستوى الصوتي؛ بسبب ما في نطقها من الاحتكاك نتيجة ضيق مخرج الهواء حالة

النطق بها.

المرتبة الثالثة، هي «الطبيعة الكلية أو البهاء»، وهي ثمرة التلاقح بين «القلم» أو «العقل»/ مذكَّر وبين «النفس الكلية»/ مؤنث. وتمثل هذه المرتبة من حروف اللغة حرف العين، ومن الأسماء الإلهية الاسم الباطن.

المرتبة الرابعة، مرتبة يسميها ابن عربي «الهيولي الكل» أحيانا، ويشير إليها أحياناً اخرى باسم «الجوهر الهبائي». هذه المرتبة توجه على إيجادها الاسم الإلهي «الآخر»، ويوازيها حرف الحاء من حروف اللغة. ويُدْمِجُ ابن عربي داخل هذه المرتبة مرتبة أخرى هي مرتبة «الجسم الكل». هذه المرتبة الأخيرة تمثل مرتبة وسطى بين آخر «المعقولات» وبين أول الموجودات في المستوى الثالث، «عالم الخلق»، وهو «العرش. وعلى إيجاد تلك المرتبة الوسطى المُدْمَجَة توجه الاسم الإلهي «الظاهر»، ويوازيها من حروف اللغة حرف «الغين»[٣٠]. ويتداخل أيضاً مع تلك المرتبة مرتبة «الشكل»، التي تبدو مرتبة أكثر تجريدية لمفهوم «الجسم الكل»؛ ذلك لأن الاسم الإلهي المتوجه على إيجاد هذه المرتبة هو الاسم «الحكيم»، وحرف اللغة الذي يوازيها هو حرف «الخاء».

وللأسماء الإلهية هنا دلالاتها؛ فالطبيعة تمثل باطن النفس الكلية (=اللوح المحفوظ)، والجسم الكل يمثل مجلى «الظهور» الأول في «الجوهر الهبائي» أو «الهيولي الكل»، الذي يمثل بدوره آخر المراتب المعقولة. ويجب الاشارة هنا إلى أن التمييز بين هذه المراتب يتسم ببعض الغموض عند ابن عربي. ولكن مثل هذا الغموض يزول اذا وضعنا في اعتبارنا تأكيد ابن عربي الدائم أن هذه المراتب ليست مراتب وجودية عينية، بل هي مراتب معقولة تمثل وسائط ذهنية. والواقع أن ترتيب تلك المراتب، وما يرتبط بإيجادها من أسماء إلهية، وكذلك ما يوازيها من حروف اللغة، إنما هو ترتيب لا يعكس تتاليا بأي معنى من المعاني. إنها كلها في حقيقتها تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية على مستوى الأسماء، وحقيقة «العماء» أو «النفس الإلهي على مستوى حروف اللغة. والترتيب مجرد تصور ذهني عقلي، فالأمر في حقيقته دائرة يتصل أولها بآخرها:

«فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأول - الذي ورد في الخبر أنه أول ما خلق الله العقل - فهو أول الأجناس. وانتهى الخلق إلى الجنس الانساني؛ فكملت الدائرة. وما بين طرفي الدائرة جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذي هو الموجود الآخر. ولما كانت الخطوط الخارجة من النقطة التي في وسط الدائرة إلى المحيط الذي وجد عنها تخرج على السواء لكل جزء من المحيط، كذلك نسبة الحق تعالى إلى جميع الموجودات نسبة واحدة، فلا يقع هناك تغير البتة.»[٣١]

٣- عالم الخلق: وهو يتكون كذلك من أربع مراتب، ويمثل مستوى المعرفة التي تتحدد على أساسها التغيرات التي تلحق عالم الشهادة. وهذه المعرفة ليست إلا المعرفة المستمدة من عالم العقول الكلية السابق، تستمدها عقول ملائكية تسكن عالم الخلق، وبها تدير عالم الشهادة:

المرتبة الاولى، «الجسم الكلي أو العرش»، وهو يمثل من حيث باطنه آخر مستويات مرتبة «عالم الأمر»، ويمثل من حيث ظاهره أول مستويات المرتبة الثالثة. ولأنه أول عالم الوجود الروحي، الذي يحيط بجميع الموجودات؛ فقد توجه على إيجاده الاسم الإلهي «المحيط»، ويوازيه من حروف اللغة حرف القاف.

المرتبة الثانية، مرتبة «الكرسي» الذي يمثل بداية عالم «التعدد» في عالم الروحانيات، لكنه تعدد في مستوى «الإثنينية»، والتي تتحول إلى «كثرة» في المرتبة التالية. والإثنينية التي يمثلها الكرسي منشؤها زنه موضع «القدمين»، أي انقسام الأمر الإلهي إلى «خبر وحكم»، وانقسام الحكم إلى «أمر ونهي»، ثم انقسم الأمر إلى «وجود وندب وإباحة، في حين انقسم النهي إلى «حظر وكراهة. هذا تأويل ابن عربي لثنائية «القدمين»، التي يمثلها «الكرسي» إذا قورنت مرتبته بمرتبة العرش السابقة. ويوازي الكرسي حرف الكاف من حروف اللغة، والاسم الإلهي الذي توجه على إيجاده هو «الشكور».

المرتبة الثالثة، هي «الفلك الأطلس» أو فلك «البروج»، الذي تتحول ثنائية المرتبة السابقة فيه إلى كثرة تمثلها البروج الإثنا عشر. وهذا الفلك يُعَدُّ - بحكم تمثيله للكثرة - علة لكل التغيرات التي تحدث في عالم «الكون والاستحالة» (=التبدل والتغير) على المستويين الطبيعي والروحي. يوازي هذه المرتبة من حروف اللغة حرف الجيم، وتوجه على إيحاده الاسم الإلهي «الغني».

المرتبة الرابعة، هي مرتبة «فلك الكواكب الثابتة» أو «كوكب المنازل»، وله من الحروف حرف الشين، وتوجه على إيجاده الاسم «المقدر». وللأسام الإلهي هنا دلالته؛ لأن الأمور يتم تقديرها تقديرا فعليا عبر هذا الفلك. أما دلالاته حرف الشين فنابعة من خصائصه الصوتية، حيث يمثل «تفشيا» واضحا للهواء حال النطق به، وهي حالة توازي تحول «المضمر» إلى «معلن» في الأمر الإلهي من حيث صلته بعالم الكون والاستحالة.

٤- عالم الشهادة (الكون والاستحالة)

وهو يتضمن - أولا - الأفلاك السبعة المتحركة، والتي تسبب حركتها التغير والتحول في العالم المشهود لنا. هذه الأفلاك السبعة يتوسطها فلك «الشمس»، يعلوها ثلاثة أفلاك وتعلو هي ثلاثة أخرى. وهذه الأفلاك كلها مقدرة في فلك المنازل، الذي هو بدوره في باطن الفلك الأطلس. وليس هذا الأخير إلا دائرة أضيق داخل دائرة «الكرسي»، الذي هو بالنسبة للعرش كالحلقة الملقاة في فلاة. وكل فلك من الأفلاك السبعة المتحركة توجه على إيجاده اسم إلهي، ويوازيه حرف من حروف اللغة كما هو مبين في الشكل. لكن الجدير بالالتفات هنا هو ظهور أرواح بعض «الأنبياء» في كل فلك من تلك الأفلاك، تمثل كل واحدة منها «الروح» الموكلة بحفظ الفلك. هذا إلى جانب أن ابن عربي يحدد اسم اليوم الذي تم فيه إيجاد كل فلك منه، الأمر الذي يكشف عن معنى «الكون والاستحالة». وآخر هذه

المرتبة هو فلك «القمر» الذي يليه عالم الكون والاستحالة الفعلي:

المرتبة الثانية في هذا المستوى هي الدوائر التي تمثل العناصر الأربعة: «النار» و «الهواء» و «الماء» و «التراب». ولكل منها فلك توجه على إيجاده اسم إلهي، كما يوازيه حرف من حروف اللغة. ومرة أخرى يحرص ابن عربي على تأكيد أنه يتحدث عن مراتب روحية كلية، لا عن درجات يلعو بعضها فوق بعض أو يسبق بعضها البعض في الوجود. فالعناصر الأربعة هي الطبائع الأصلية التي منها تشكلت أجسام الكواكب السابق الإشارة إليها، أي من حيث الوجود المادي.

المرتبة الثالثة تتضمن مراتب الموجودات الأصلية، وهي ثلاثة: مرتبة «المعدن»، ومرتبة «النبات»، ثم مرتبة «الحيوان»، والمقصود بها مرتبة «الحياة» بإطلاق.

ومن فلك «الحيوان/ الحياة» تنبثق المرتبة الرابعة التي تتضمن مراتب كل الكائنات الحية من «ملك» و «جن» و «إنسان». وتختتم مراتب الوجود بمرتبة «المرتبة»، وهي المرتبة الأساسية التي على أساسها ترتبت المراتب كلها.[٣٢]

اسم المرتبة الوجودية	الاسم الإلهي	الحرف اللغوي
١- العقل الأول/ القلم	البديع	الهمزة (الألف الممدودة؟)
٢- النفس الكلية/ اللوح المحفوظ	الباعث	الهاء
٣- الطبيعة الكلية	الباطن	العين
٤- الهيولي الكل/الجوهر الهبائي	الآخر	الحاء
٥- الجسم الكل	الظاهر	الغين
٦- الشكل	الحكيم	الخاء
٧- العرش	المحيط	القاف
٨- الكرسي	الشكور	الكاف
٩- الفلك الاطلس/ فلك البروج	الغنيّ	الجيم
١٠- فلك الكواكب الثابتة/ كوكب المنازل	المُقدّر	الشين
١١- كوكب زحَل/ السماء الاولى /كيوان	الاسم الالهي: الرب النبي: ابراهيم اليوم: السبت	الياء
١٢- كوكب المُشْتَري/ السماء الثانية	الاسم الالهي: العليم النبى: موسى اليوم: الخميس	الضاد
١٣- كوكب المرّيخ/ السماء الثالثة	الاسم الالهي: القاهر النبي: هارون اليوم: الثلاثاء	اللام
١٤- كوكب الشمس/ السماء الرابعة	الاسم الالهي: النور النبي: ادريس	النون

	اليوم: الاحد	
١٥- الزهرة/ السماء الخامسة	الاسم الالهي: المصوِّر النبي: يوسف اليوم: الجمعة	الراء
١٦- عطارد/الكاتب/ السماء السادسة	الاسم الالهي:المُحْصي النبي: عيسى اليوم: الاربعاء	الطاء
١٧- القمر/السماء السابعة، أو السماء الدنيا	الاسم الالهي: المبين النبى: آدم اليوم: الاثنين	الدال
١٨- كرة النار	القابض	التاء
١٩- كرة الهواء	الحي	الزاي
٢٠- كرة الماء	المحيي	السين
٢١- كرة التراب	المميت	الصاد
٢٢- المعدن	العزيز	الظاء
٢٣- النبات	الرازق	الثاء
٢٤- الحيوان	المُذل	الذال
٢٥- الملك	القويّ	الفاء
٢٦- الجن	اللطيف	الباء
٢٧- البشر	الجامع	الميم
٢٨- المرتبة	الرفيع الدرجات	الواو

٤- الموجودات كلام الله:

تتكون الموجودات العينية من تآلف بعض مراتب الوجود السالف ذكرها، والتي تكونت بدورها في «العماء» (=النَّفَس الإلهي). من هنا تتوازى الموجودات العينية مع كلمات اللغة، التي تتكون بدورها من تآلف الحروف، التي توازي مراتب الوجود. وعلى ذلك فالموجودات هي كلمات الله، التي توازيها كلمات اللغة. وإذا كانت مراتب الوجود البسيطة ٢٨ مرتبة مثل عدد حروف اللغة، فإن الكلمات التي تتأف من الحروف، بالمعنى الوجودي واللغوي على السواء، لا حصر لها. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن «الصوامت» تحتاج للحركات من أجل تكوين الكلمات، فلا وجود لكلمة واحدة في اللغة تتكون من صامتين متتاليين. وهنا يأتي دور المستوى الأول من مستويات الوجود «البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ»؛ إذ لا يوازيه أيٌ من حروف اللغة الصوامت، بل توازيه الحركات، التي لا تتصف بالدخول في هذا العالم ولا بالخروج عنه[٣٣]. من تآلف الصوامت والحركات تتألف الكلمات التي تند عن الحصر، إن في الوجود وإن في اللغة: {قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا} الكهف ١٨/١٠٩ - {ولو أن ما في الأرض من شجرة

أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله} - لقمان ٢٧/٣١ - «اعلم أن الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفد وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعد. وهي مركبات؛ لأنها أتت للإفادة فصدرت عن تركيب يعبر عنه باللسان العربي بلفظة «كن»، فلا يتكون عنها إلا مركّب من روح وصورة، فتلتحم الصور بعضها ببعض لما بينها من المناسبات.... والمادة التي ظهرت فيها كلمات الله التي هي العالم هي نَفَس الرحمن، ولهذا عُبِّر عنه بالكلمات.»[٣٤]

وإذا كانت مراتب الوجود وجدت عن «النَّفَس» الإلهي، فإن الموجودات المركبة وجدت عن كلمة إلهية مركبة هل الأمر «كن».

إن تحليل ابن عربي لمستويات تركيب الفعل «كن» يكشف عن إحدى وسائله التأويلية من جهة، ويكشف عن بعد آخر لدلالة الحروف من جهة ثانية، ويكشف عن جهة ثالثة عن تصوره للبعد الدلالي للغة. تتكون الكلمة «كن» من جانبين: ظاهر هو تكونها من حرفين هما الكاف والنون، وباطن وهو تكونها من ثلاثة حوف هي الكاف والواو والنون، لأن اصل بنائها الصرفي «كُون»، فحذفت «الواو» لتحاشي وجود حركتين متماثلتين إحداهما قصيرة - وهي حركة «الضم» على «الكاف» - والثانية طويلة - وهي «الواو» - فصارت «كن». ومعنى أن للكلمة «ظاهراً» و «باطنا» أنها توازي بباطنها عالم «الغيب والملكوت» وتوازي بظاهرها «عالم الملك والشهادة». وإذا كان عالم «الملك والشهادة» نفسه له ظاهر وباطن، فإن ظاهر كلمة «كن» يعكس - طبقا لابن عربي واستناداً للتحليل الصوتي لحرفيها - هذين البعدين. تمثل الكاف من حيث مخرجها البعد الباطن؛ لأنها من حروف أقصى الحنك؛ أي توازي باطن عالم الشهادة. ومخرج «النون» من التقاء اللسان مع أصول الثنايا العليا؛ فهي تمثل البعد الظاهر من حيث مخرجها. والنون تمثل - من جهة أخرى من حيث شكلها الكتابي النصف دائري - شطر الوجود الظاهر، حيث تحيل «النقطة» التي فوق نصف الدائرة إلى النصف الباطن الغائب.[٣٥]

ويكتسب حذف «الواو» عند ابن عربي دلالات وجودية، فهي رابطة «باطنة» - غير ظاهرة - بين الكاف والنون، وهي تماثل من هذه الزاوية التوجه الإلهي الباطن في إيجاد عين كل شيء، سواء تم هذا التوجه باسم إلهي، كما في حالة إيجاد مراتب الوجود الأصلية، أو تم التوجه بالقول.[٣٦] هذا الوضع الباطني للواو يتماثل مع تصور ابن عربي لوجود وجهين لكل موجود: وجه إلى علته وسببه المباشر، وهذا هو وجهه الظاهر، ووجه إلى موجده الفعلي، وهو الله، وذلك هو وجهه الباطن.

ولا تتوقف دلالة الكلمة الإلهية «كن» عند هذا المستوى من التحليل؛ لأنها على مستوى آخر من مستواها الظاهر تتماثل مع الأفلاك التسعة (الفلك الأطلس وفلك الكواكب الثابتة بالإضافة إلى الأفلاك السبعة المتحركة) التي ينتج عنها كل ما يحدث في الدنيا والآخرة من كون واستحالة. توازي كلمة «كن» هذه الأفلاك التسعة لأن حروفها الظاهرة والباطنة عددها ثلاثة، يمكن أن تنحل إلى تسعة؛ فالكاف - حين تنطق منفردة - ثلاثة حروف هي «الكاف» و «الألف» و «الفاء»، وكذلك

الواو ثلاثة – «واو» و «ألف» و «واو» – والنون أيضاً هي «نون» و «واو» و «نون». ومن جهة أخرى توازي «الكاف» من «كن» الفلك الأطلس؛ لأنه باطن بالنسبة لفلك البروج الذي يليه. و «النون» توازي فلك البروج، الذي يضم في باطنه الأفلاك السبعة المتحركة. أما الواو الباطنة في «كن» فتمثل حركة توجه الفلكين الثابتين على الأفلاك السبعة المتحركة.(٣٧)

ان دلالة الكلمة هنا لا تنفصل عن دلالة حروفها، بل يمكن القول أو دلالة الكلمة ليست سوى محصلة لمجموع دلالة حوفها الظاهرة والباطنة على السواء. مثل هذا التصور لدلالة الكلمات من شأنه أن يثير اسئلة لا تخطر على ذهن مفسر غير متصوف، مثل السؤال الذي يثيره ابن عربي مثلا عن دلالة حذف الألف في رسم المصحف من كلمة «بسم» في «البسملة» ووجودها في نفس الكلمة في غير البسلمة مثل {اقرأ باسم ربك} و {باسم الله مجراها}. ويشرح ابن عربي مسألة غياب «الألف» من كلمة «بسم» في البسملة بأن «الألف» تدل على الألوهية، والباء – أو بالأحرى النقطة التي تحت الباء(٣٨) – تدل على الإنسان، فيمتنع ظهورهما معا، خاصة مع كثرة استعمال البسملة في القرآن وفي التداول اللغوي. أما وجودها في غير البسملة – مع وجود الباء ايضا – فهو للدلالة عليها، ولتأكيد أن وجود العبد هو مجرد وجود ظاهر، وأن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلف حجاب الصور الكثيرة ومنها الانسان:

«فلو لم تظهر في {باسم} السفينة ما جرت السفينة، ولو لم تظهر في {اقرأ باسم ربك} ما علم المثل (=الانسان) حقيقته؛ فتيقظ من سنة الغفلة وانتبه. فلما كثر استعمالها في أوائل السور حذفت لوجود المثل (=الإنسان) مقامه في الخطاب وهو الباء، فصار المثل مرآة للسين، فصارت السين مثالا، وعلى هذا الترتيب نظام التركيب»(٣٩)

وهكذا نجد أن دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها المنطوقة والمكتوبة، الظاههرة والباطنة، ولا تنفصل دلالة الكلمات الملفوظة والمرقومة عن دلالة الكلمات الوجودية، التي هي الموجودات المركبة. لقد سبق أن نوقشت قضية الدلالة اللغوية في التراث الديني من خلال الخلاف المعروف حول «قدم» القرآن و «حدوثه»، وهو خلاف يعكس خلافا أعمق حول العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها: هل الذات عين الصفات أم هي غيرها؟ وهناك من ذهب في قضية الدلالة إلى أنها وضعية اصطلاحية، ومن ذهب إلى أنها علاقة ذاتية. هذا بالإضافة إلى خلافهم حول أصل المواضعة، هل هي من الله بدأت أم بدأها الإنسان؟(٤٠)

أما منظور ابن عربي لقضية الدلالة فينطلق من منظوره للإلوهة – وهي مجموع الأسماء والصفات الإلهية – بأنها مجمل العلاقات الوسيطة بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى. من خلال هذا المنظور تختفي ثنائية لاذات والصفات، كما تختفي بالمثل كل الثنائيات الأخرى مثل «القدم والحدوث». وبناء على موازاة ابن عربي بين اللغة والوجود من جهة، وبين مراتب الوجود والأسماء الإلهية من جهة أخرى، تنتفي ثنائية القدم والحداثة على مستوى الدلالة في القرآن؛

الذي يكتسب صفة الإحاطة لصفتي القدم والحدوث.[٤١] وإذا كانت الموجودات كلمات الله، وكلامه قديم محدث معا؛ فالموجودات / الكلمات لها وجه إلى القدم من حيث وجودها السابق الأولي في علم الله القديم الأولي الأزلي، كما لها وجه إلى الحدوث من حيث الظهور في صور أعيان الموجودات. ولما كانت اللغة الإنسانية تمثل «ظاهراً» باطنه اللغة الإلهية، فإن اصطلاحية الدلالة وعرفيتها في اللغة الإنسانية تصبح مسألة اعتبارية فقط. وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية - ظاهر اللغة الإلهية - كذلك، فا دلالة الكلمات الإلهية - باطن اللغة الإنسانية - لا تقوم على الوضع والاتفاق، بل تستند إلى أعيانها ومعانيها الثابتة في علم الله القديم. وأن الإنساني يمثل «ظاهر» الإلهي، الي يمثل الباطن الحقيقي والفعلي فإن اللغة الإنسانية تبدو على مستوى الوعي الظاهري وكأنها «تحدث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي»، وليس الأمر كذلك، لأن هذه اللغة تدل على الموجودات وتشير إليها، وهذه الموجودات/ الكلمات «ما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها، لا بحكم الاتفاق، ولا بحكم الاختيار؛ لأنها بأعيانها أعطت العلم الذي لا يتحول والقول الذي لا يتبدل.»[٤٢] لكن قضية الدلالة في اللغة لا تتضح في فكر ابن عربي دون تبيان موقع «الانسان» الوجودي والمعرفي. وأهمية مرتبة «المرتبة». ولكن هذه الآخرية لا تعني التأخر الزماني، كما أنها لا تعني انفصالا عن المراتب السابقة، خاصة مرتبة الألوهية. والإنسان في النهاية «كلمة» من كلمات الله الوجودية، بل هو «الكلمة» المقصودة من التجليات الإلهية؛ فهو الذي يحقق غايتها الأساسية.

٥- الإنسان كلمة الله

إذا كانت مرتبة الإنسان هي آخر مراتب الوجود، فالإنسان نفسه هو أرقى الموجودات وأعلاها من حيث إنه مجلي كل حقائق الوجود ومراتبه منجهة، وهو مجلي الحقيقة الإلهية من جهة أخرى. ويطول بنا المقام لو اردنا أن نتتبع الموازاة التفصيلية الدقيقة التي يقيمها ابن عربي بين حقيقة الإنسان وحقائق الوجود.[٤٣] من هذه الزاوية فقط - زاوية تمثل كل مراتب الوجود في التكوين الفيزيقي للإنسان - يكون الإنسان آخر الموجودات. وعلى العكس من ذلك يكون الإنسان «أول» الموجودات من حيث القصد الإلهي. من هذه الزاوية الثانية يمكن لابن عربي أن يص الإنسان بأنه «الأول والآخر».[٤٤] بل يمكن له كذلك أن يصفه بأنه «الظاهر والباطن»، إذ يستمد باطنيته من حقيقة أن الأسماء الإلهية مجتمعة - ممثلة في الألوهة إحدى مراتب المستوى الأول - توجهت على إيجاده.[٤٥] من خلال هذه الأوصاف يؤكد ابن عربي أوجه التشابه بين «الله» و «الإنسان»؛ فالله «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» (سورة الحديد ٥٧، الآية٣). وبعبارة أخرى يمكن القول إن للإنسان - كلمة الله - جانبين: ظاهر يجمع كل مراتب الوجود من أرقاها - القلم أو العقل الأول - إلى أدناها - *الحيوانية*، وجانب باطن، هو حقيقته الروحية المستمدة من عالم الألوهة في مستوى برزخ البرازخ. من

هنا يصح الوصف بأن الإنسان عالم صغير، وأن العالم ليس إلا إنسانا كبيرا. وإذا كان كل من الإنسان والعالم يمثلان ظاهر «الألوهة»، فالعالم يمثلها من حيث كثرة الأسماء والصفات، في حين يمثل الإنسان الألوهة من حيث جمعيتها، وكما تتمثل في الاسم الإلهي «الله». إن العالم في كثرته لا يمكن الإحاطة به، كما أن الأسماء الإلهية في كثرتها تند عن الحصر والإحاصة، أما الإنسان فيمكن الإحاطة به نظرا وادراكا. إنه «الجرم الصغير» الذي تجلى فيه «العالم الأكبر». يقول ابن عربي: «العالم ما في قوة إنسان حصره في الإدراك لكبره وعظمه، والانسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه، وبما يحمله من القوى الروحانية. فرتب الله فيه جميع ما سوى الله؛ فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي الذي ابرزته (=هذا الجزء) وظهر عنها؛ فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها لم يشذ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة الاسم الله؛ إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية. كذلك الإنسان، وإن صغر جرمه، فإنه يتضمن جميع المعاني.»[٤٦]

تلك الموازاة بين الإنسان والعالم لا تنفي كونه جزءا من العالم، فهو جزء أصيل يمثل الروح بالنسبة للجسد؛ ذلك لأن وجود العالم قبل إيجاد الإنسان - مع الحذر دائما من تصور وجود «قبلية»، أو بعدية، زمانية - كان «وجود شبح لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة... فاقتضى الأمر جلاء تلك المرآة، فكان آدم جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة.»[٤٧] وعلينا هنا أن نتأمل صورة «المرآة» ونستعيد ما قاله ابن عربي عن «حب» الذات الإلهية أن ترى نفسها في صورة غيرية، أي غير رؤيتها لذاتها بذاتها. وعلينا أن نستعيد تأويل ابن عربي للحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني»؛ فهذا الحب هو الذي نتج عنه العماء (=النفس الإلهي) الذي تشكلت فيه مراتب الوجود. العالم اذاً هو المرآة، لكنه دون الإنسان مرآة غير مجلوة، ولا يجلوها إلا وجود الإنسان. وبعبارة أخرى لا يكون العالم ممثلا للوجود الإلهي إلا بوجود الإنسان؛ لأنه بالنسبة للعالم بمثابة «الروح» بالنسبة للجسد. إن «الإنسان» هو روح العالم الذي بدونه لا يكون العالم موازياً لحقائق الألوهة؛ فالإنسان مواز للإلوهة أو هو على صورة الله (إن الله خلق الإنسان على صورته)[٤٨]، ولا يكن العالم موازيا للإلوهة أو على صورة الله إلا بالإنسان: «فالعالم بالإنسان على صورة الحق.[٤٩] والإنسان دون العالم على صورة الحق. والعالم دون الإنسان ليس على الكمال في صورة الحق.» وهذه المعادلة الوجودية يمكن تلخيصها كما يلي:

الإنسان................// الله.

الإنسان................// العالم.

العالم (بدون الإنسان) = جسد بلا روح (مرآة صدئة غير مجلوة).

العالم + الإنسان // الله

الله // الإنسان // العالم

وهنا نصل إلى مفهوم الإنسان بوصفه «برزخاً جامعاً للطرفين»[٥٠]، وهو المفهوم الذي يبرز أفضلية الإنسان على الموجودات كلها؛ لأنه متميز عنها بكماله الذاتي وعدم مماثلته لأي جزء من من مفردات الموجودات ، وذلك رغم استمداده وجوده منها جميعها:

«فجميع العالم برز من عدم إلى وجود إلا الإنسان وحده؛ فإنه ظهر من جود إلى وجود: من وجود فرق إلى وجود جمع، فتغير الحال عليه من افتراق إلى اجتماع، والعالم تغير عليه الحال من عدم إلى وجود ، فبين الإنسان والعالم ما بين الوجود والعدم، ولهذا ليس كمثل الإنسان شيء.»[٥١]

لا بد أن نلاحظ هنا كيف يقيم ابن عربي التماثل بين حقيقة الإنسان وبين الاسم الله من خلال الاستشهاد بعبارات قرآنية. إن الإنسان الذي ينطبق عليه الوصف «الأول والآخر والظاهر والباطن»، ينطبق عليه كذلك وصف «ليس كمثله شيء» (سورة الشورى ٤٢، الآية ١١). لكن علينا أيضاً أن نؤكد أن ابن عربي يتحدث هنا عن تشابه وتماثل لا عن تطابق؛ فالعالم والإنسان صور ومرايا لحقيقة واحدة. وأيا كانت الصورة فهي تعكس الأصل بحسب طبيعتها، وليست هي الأصل. وعلى ذلك فالإنسان ليس هو الله وإن جمع في ذاته بين الصورتين الإلهية والكونية.[٥٢] فالإنسان مماثل لله ومماثل للعالم، لكن هذه المماثلة لا تنفي التغاير بين الله والإنسان من جهة، وبين الله والعالم من جهة أخرى، فضلا عن التغاير بين الإنسان والعالم. ومن الواجب علينا حين يوازي ابن عربي بين حقائق الألوهة وحقائق العالم أن نفهم أن «العالم» في هذه الموازاة يتضمن الإنسان. وعلينا أيضاً أن نلاحظ أن الإنسان الذي يوازيه ابن عربي بالعالم من جهة وبحقائق الألوهة من جهة أخرى هو الإنسان العارف الذي وصل إلى معرفة حقيقة نفسه. إنه الإنسان الكامل الذي يعد آدم المجلي الأول له، كما يعد الرسل والأنبياء والعارفون الوارثون تجليات مختلفة لحقيقته الروحية.

وهنا لا بد من التعرض للجانب المعرفي في مسألة التجليات الإلهية، التي هي علة ظهور أعيان الموجودات؛ لأنها هي بذاها علة المعرفة التي يقذفها الله في قلب المؤمن بعد أن يجلي مرآة قلبه بالانصراف عن كل ما سوى الله وتوجيه الهمة إليه وحده. ولا يمكن لقلب العارف أن يمتلئ بالمعرفة الكاملة إلا بعد رحلته المعرفية التي ينفذ من خلالها من ظاهرة/ ظاهر الوجود إلى باطنه، الذي هو أيضاً باطن الوجود. هناك إذاً نمطان من التجلي الإلهي: التجلي الوجودي للظهور في أعيان صور الممكنات، والتى أكملها صورة «الإنسان»، والنمط الثاني هو التجلي الإلهي المعرفى على قلوب العباد. وشرط وقوع هذا التجلي أن ينهض العبد بواجبه في الرحيل القصدي خارج العالم والولوج إلى حضرة الحق؛ فيتجلى الله على قلبه، أول نلقل تنكشف له الحقيقة من باطنه فيصبح قادراً على «التأويل» - تأويل الكلام الوجودي - وصولاً لدلالته العميقة. والرحيل في معراج الصعود عبر مراتب الوجود أمر ضروري؛ لأن ظهور صور أعيان الموجودات يمثل حجباً كثيفة متراكمة تحجب الحقيقة، والتجلي الإلهي على قلب المؤمن لا يتم رلا بعد ارتفاع تلك الحجب عن صورة العارف. وفي

هذا السياق يحتفي المتصوفة بالحديث القدسي: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن».[٥٣]

هكذا يبدأ التجلي المعرفي بمبادرة إنسانية في اتجاه معاكس لاتجاه التجلي الوجودي، بحيث يمكن القول إن التجلي الوجودي يبدأ أولا في عالم «برزخ البرازخ» ليصل إلى عالم الكون والاستحالة، في حين أن التجلي المعرفي يبدأ من عالم الكون والاستحالة مع بدايات معراج الصوفي في رحلته. وإذا كان التجلي الوجودي في أعيان الموجودات يجعل لها ظاهرا وباطنا، فقد يكون التجلي المعرفي على ظاهر الإنسان؛ فيدرك ظواهر أعيان الموجودات، وقد يكون تجليا على باطن الإنسان - القلب - فيدرك علوما من علوم الأسرار. وإذا كانت علوم معرفة الظواهر تحتمل الخطأ وتحتاج تأويلا، فإن علوم الأسرار ليست كذلك؛ لأنها أشبه بـ «النصوص» التي لا إشكال فيها. وهذه العلوم هي التي تمكن العارف من القدرة على فهم حقيقة أعيان الموجودات، والنفاذ إلى أسرارها الباطنة. وتزداد العلوم التي تنكشف لقلب العارف مع رقيه في المعراج. وكلما رقي درجة زاد التجلي في باطنه بقدر ما ينقص الوعي بظاهره، حتى يصل إلى حالة الفناء، أو المشاهدة التامة، فيغمر التجلي باطن العارف وظاهره، أو بالأحرى لنقل تنتفي الثنائية اليت مردها إلى عالم الكون والاستحالة. هذا الاستغراق إلى حد «الفناء» يمثل نوعا من الموت «الاختياري» تنقشع فيه الحجب، ويصبح البصر بصيرة، وهي الحالة التي لا تدحث للإنسان العادي إلا بالموت، حين يصبح البصر حديدا، فيقال له: «لقد كنت في غفلة عن هذا فرفعنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» (ق ٥٠، الآية ٢٢).

إن حالة «الفناء» تلك ليست إلا يقظة من «الغفلة» التي يعيشها الإنسان العادي وتستغرقه. هي يقظة من الحياة في عالم الصور، التي هي أشبه بالصور التي تتراءى للنائم؛ فيظنها حقيقة ثم يستيقظ فيكتشف أنها كانت أوهاما. وليس الوجود في نظر ابن عربي في حقيقته إلا خيالا يماثل الصور التي تتراءى للنائم في أحلامه. والمرتب المختلفة والمتعددة للوجود من أولها إلى تلك الحقيقة؛

«فإذا ترقى الإنسان في درجة المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة وأن الأمر الذي هو فيه رؤيا ايماناً وكشفاً. ولهذا ذكر الله أموراً واقعة في ظاهر الحس وقال «فاعتبروا»، وقال: «إن في ذلك لعبرة»، أي جوزوا واعبروا مما ظهر لكم من ذلك إلى علم ما بطن منه.»[٥٤]

هكذا تمثل مراتب الوجود حجاباً على الحقيقة، كما تمثل الصورة في «الرؤيا» غطاء على المعنى، وتصبح رمزا يحتاج إلى تأويل. يحتاج الوجود إلى تأويل معناه ودلالته بما هو صور وكلمات دالة على مدلول كامن خلف رمزيتها. ولي هذا التأويل لكلمات الله الوجودية أمر متاحا لكل البشر، بل هو هبة إلهية يختص بها من البشر من تحقق بحقيقته الكونية والإلهية معا، أي بحقيقته من حيث كونه «كلمة» أيضاً. والعارف وإن عاد من حالة الفناء يظل في حالة «اليقظة»، أي لا يعود أبدا لحالة «النوم» التي يحياها غير العارفين. وبذلك يظل الحق معه؛ فيراه في كل شيء مهما اختلفت

التجليات وتعددت الصور، لأنه في كل مجلي يعرفه ولا ينكره.[٥٥]

٦- تأويل القرآن: كلام الله في الوجود

يتماثل تصور ابن عربي للنص الديني مع تصوراته الوجودية والمعرفية، فهو الوجود المتجلي من خلال اللغة. إنه «جوامع الكلم» - كما قال الرسول (صلى الله عليه وسلم)[٥٦] - التي توازي الوجود وترمز إلى حقائقه، كما توازي الإنسان وترمز إلى حقائقه. وإذا كان الإنسان هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق، أو بين باطن الوجود وظاهره، كما سبقت الإشارة، فالقرآن يمثل «البرزخ» بين الحق والإنسان، وبهذا المعنى هو برزخ الكلمة الجامعة. يتأمل ابن عربي الآيات الأولى من سورة «الرحمن»، وكيف جمعت بين «تعليم القرآن» و «خلق الإنسان» ثم تعليمه «البيان» على هذا الترتيب: «فقوله: «الرحمن علم القرآن» نصب القرآن، ثم قال: «خلق الإنسان علمه البيان» ؛ فينزل عليه القرآن ليترجم منه بما علمه الحق من البيان، الذي لم يقبله إلا هذا الإنسان. فكان القرآن علم التمييز، فعلم أين محله الذي ينزل عليه من العالم؛ فنزل على قلب محمد - صلى الله عليه وسلم - نزل به الروح الأمين. ثم لا يزال ينزل على قلوب أمته إلى يوم القيامة، فنزوله في القلوب جديد لا يبلى، فهو الوحي الدائم. فللرسول - صلوات الله وسلامه عليه - الأولية في ذلك التبليغ إلى الأسماع من البشر. والابتداء من البشر؛ فصار القرآن برزخاً بين الحق والإنسان، وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه؛ فإن الله جعل لكل موطن حكما لا يكون لغيره. وظهر في القلب احدى العين؛ فجسده الخيال وقسمه، فأخذه اللسان فصيره ذا حرف وصوت، وقيد به سمع الآذان وأبان أنه مترجم عن الله لا عن الرحمن لما فيه من الرحمة والقهر والسلطان... فالكلام لله بلا شك، والترجمة للمتكلم به كان من كان؛ فلا يزال كلام الله من حين نزوله يتلى حروفا وأصواتاً إلى أن يرفع من الصدور ويمحى من المصاحف، فلا يبقى مترجم يقبل نزول القرآن عليه، فلا يبقى الإنسان المخلوق على الصورة.»[٥٧]

في هذا النص يخوض ابن عربي في بحار من الفكر هائجة؛ فالقرآن ليس إلا ترجمة للبيان الذي علمه الرحمن للإنسان حين خلقه، ولم يقبله إلا الإنسان الكامل. من هنا نفهم كيف أن القرآن «علم تمييز»، فهو نزول على القلب ليترجم به الإنسان ما سبق من البيان الذي علمه من الرحمن. وليس تبليغ محمد للقرآن، الذي نزل به الروح الأمين على قلبه، إلا ترجمةإلى اسماع البشر. في هذه الترجمة يتحول القرآن عن حالة «الأحدية» في القلب ويصبح حروفاً وأصواتاً؛ أي ينتقل من الأحدية إلى «الكثرة». وهنا تكمن الموازاة بين القرآن ومستوى الوجود الأول في «*البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ*». ولكن القرآن بالإضافة إلى ذلك يتجدد نزوله على قلوب العارفين، الذين يقومون بدورهم بإبلاغه للبشر. وهذا التجدد في النزول مرتبط بتجدد المعنى والدلالة؛ فالرسول في الواقع - حسب ابن عربي - له الأولية في التبليغ، والذي يواصله العلماء: أليس العلماء ورثة الأنبياء؟[٥٨] القرآن إذا في هذا

التصور مواز للوجود ومواز للإنسان في نفس الوقت؛ إذ هو «برزخ جامع» بينهما وبين الحقيقة الإلهية من حيث كليته، أي قبل أن يتحول في الأسماع إلى حروف وأصوات. فإذا تحول إلى حروف وأصوات، أي انتقل من حقيقته الباطنة وظهر، صار له - مثل العالم والإنسان - جانبان: «باطن» هو جمعيته من حيث النزول على قلب النبي وتجدد نزوله على قلوب العارفين، وجانب «ظاهر» من حيث تلاوته باللسان.

هذه التفرقة بين جانبي القرآن - الباطن والظاهر - تمكن ابن عربي من حل معضلة قدم القرآن وحدوثه. إن كلمات الله الوجودية لها - كما أشرنا - وجه إلى القدم ووجه إلى الحدوث. هي قديمة من حيث وجودها في العلم الإلهي، ومحدثة من حيث ظهورها في أعيان صور العالم. والقرآن بالمثل قديم من حيث جمعيته ووجوده الكلي في العلم الإلهي، ومحدث من حيث نزوله على قلوب العارفين وتلاوته باللسان: «له الحدوث والقدم؛ فله عموم الصفة، فإن له الإحاطة ولنا التقييد»[٥٩]. فالقرآن كالوجود والإنسان، جامع للقدم والحدوث، والظاهر والباطن، فاجتمعت فيه كل الحقائق الإلهية والكونية. وإذا كان الوجود ينقسم إلى مستويات أربعة كلية - عالم البرزخ وعالم العقول الكلية (الأمر) وعالم الأرواح (الخلق) ثم عالم الكون والاستحالة - فمن الطبيعي أن يقوم البناء الدلالي للقرآن على نفس المستوى الرباعي. يتكون القرآن من «ظاهر» و«باطن» و«حد» و«مطلع»، وهي مراتب ومستويات دلالية تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته. هذا بالإضافة إلى أن لكل موجود من الموجودات ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً. الظاهر هو ما ندركه بالحواس في خبرتنا اليومية، والباطن هو الروح التي تمسك الصورة الحسية وتحفظها. أما الحد فهو ما يميز الموجود عن غيره من الموجودات، والمطلع هو غاية الموجود ونهايته. للإنسان كذلك ظاهر هو صورته، وله باطن هو روحه المدبرة لصورته، وله حد يميزه عن الحيوان والنبات والجماد، وله مطلع هو غايته ونهايته. هذا التقسيم ينطبق أيضاً على مرتبة الألوهة؛ فلها ظاهر وباطن وحد ومطلع يعبر عنها بالأسماء الإلهية الجامعة، وهي «الأول والآخر والظاهر والباطن».

ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن ما أعطاك ما يمسك هذه الصورة، والحد ما يميزه عن غيره، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به. وكل ما لا تكشف به فما وصلت إلى مطلعه... لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكل شيء وبين الأسماء الإلهية الجامعة: الاسم الظاهر، وهو ما أعطاه الدليل، والاسم الباطن وهو ما أعطاه الشرع من العلم بالله، والأول بالوجود والآخر بالعلم»[٦٠].

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن هذه الجوانب التي تنتظم مراتب الوجود الكلية، كما تتواجد في كل موجود على حدة، ليست جوانب منفصلة عن بعضها البعض، والأحرى القول أنها متداخلة تداخل تفاعل. فالظاهر يحيل إلى الباطن، وتأمل الباطن يكشف مستوى الحد، وتفاعل الثلاثة يفضي إلى

الوصول إلى المطلع. تأمل عالم الكون والاستحالة مثلاً - العالم الظاهر - يحيل إلى عالم الخلق - العالم الباطن -، ومع رقي المعراج يصل العارف إلى عالم الأمر - عالم الحد - والذي يعد عالم الخلق بالنسبة له «ظاهراً». ثم يكون الرقي النهائي إلى عالم المطلع بالوصول إلى برزخ البرازخ الذي هو باطن عالم الأمر. هذا التداخل قائم بنفس الدرجة بين مستويات «الظاهر» و«الباطن» و«الحد» و«المطلع» في البنية الدلالية للقرآن. هذه الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين القرآن والوجود موازاة أنطلوجية وجودية بقدر ما هي أيضاً معرفية؛ لأن أساس الوجود والقرآن معاً هو «العماء = النفس الإلهي»، الذي ظهرت فيه أعيان صور الموجودات، كما ظهرت فيه حروف اللغة التي تشكلت منها الكلمات الإلهية.

الوجود // اللغة // القرآن

من هذا المنطلق لا يصبح القرآن مجرد نص لغوي تاريخي تتحدد دلالته وفقاً لقواعد وأصول موضوعية في بنية اللغة العربية؛ فاللغة العربية ذاتها مجرد مظهر ومجلى للغة الإلهية. القرآن كلام الله، والوجود كلام الله كذلك. وليس المهم عند العارف فهم كلام الله من خلال ظاهر اللغة، بل الأهم هو الاستماع إلى المتكلم من خلال مجالي كلامه على مستوى الوجود والنص معا: «اتل القرآن من حيث هو كلام الله تعالى، لا من حيث ما تدل عليه الآيات من الأخبار والأحكام؛ فإنه الران (= الصدأ)»[٦١]. وهكذا يجب أن تكون تلاوة العارف للقرآن تلاوة إنصات لتلاوة المتكلم؛ فيكون استماع العارف للقرآن استماعاً بالإنصات لكلمات الوجود في «الآفاق» ولكلمات «النفس» من الداخل، حتى يتبين له الحق من الآيات في الوجود / الآفاق وفي النفس.

«ولا تظن يا بني أن تلاوة الحق عليك وعلى أبناء جنسك من هذا القرآن العزيز خاصة. ليس هذا حظ الصوفي، بل الوجود بأسره (كتاب مسطور في رق منشور) تلاه عليك سبحانه وتعالى لتعقل عنه إن كنت عالما (وما يعقلها إلا العالمون). ولا تحجب عن ملاحظة المختصر الشريف من هذا المسطور، الذي هو عبارة عنك، فإن الحق تعالى تارة يتلوه عليك من الكتاب الكبير الخارج، وتارة يتلوه عليك من نفسك. فاستمع وتأهب لخطاب مولاك إليك في أي مقام كنت، وتحفظ من الوقر والصمم؛ فالصمم آفة تمنعك من إدراك تلاوة الحق عليك من نفسك المختصرة، وهو الكتاب المعبر عنه بالفرقان؛ إذ الإنسان محل الجمع لما تفرق في العالم الكبير»[٦٢].

وهذا الربط بين كل من الوجود (الكتاب الكبير)، والإنسان (المختصر الشريف) من جهة، وبين «القرآن» من جهة أخرى، يجعل فهم النفس وفهم الوجود شرطين لفهم القرآن.

هكذا لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص الديني والنفاذ إلى مستوياته المتعددة التي لا يفهمها إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره. وبالوصول إلى مستوى «الفناء» في الحق يصل العارف إلى مستوى الدلالة الكلي. في هذا المستوى المعرفي تنحل كل الرموز

والإشارات، التي تجسدها اللغة الإنسانية. ويصبح القرآن بالنسبة للعارف خاليا من الإلغاز أو الرمز، اللذين يحجبان الإنسان العادي عن مستويات الدلالة المختفية وراء مستوى الظاهر اللغوي العرفي. أليس القرآن «ذكراً»، أي تذكيراً للنبي - صلى الله عليه وسلم - بما سبقت له مشاهدته من الحقائق في معراجه، وفقا لفهم ابن عربي؟ وهو كذلك أيضاً بالنسبة للعارف الذي سلك على درج خطى محمد في معراجه. وهكذا يصبح القرآن بالنسبة لكل من النبي والعارف خاليا من الإجمال والإلغاز والرموز والتورية، التي توجد في الشعر مثلاً:

«قال تعالى: وما علمناه الشعر وما ينبغي له؛ فإن الشعر محل الإجمال والرموز والإلغاز والتورية، أي ما رمزنا له شيئا ولا لغزناه، ولا خاطبناه بشيء ونحن نريد شيئاً آخر، ولا أجملنا له في الخطاب. إن هو إلا ذكر لما شاهده حين جذبناه وغيبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا، فكنا سمعه وبصره. ثم رددنا إليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون، فكنا لسانه الذي يخاطبكم به. ثم أنزلنا عليه مذكراً يذكره بما شاهد؛ فهو ذكر له وقرآن، أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا، مبين ظاهر له لعلمه بأصل ما شاهده وعاينه في ذلك التقريب الأنزه الأقدس، الذي ناله من صلى الله عليه وسلم. ولنا منه من الحظ على قدر صفاء المحل والتهيؤ والتقوى»[٦٣].

خاتمة

يظل الفكر الصوفي جذّابا في عمقه، مثيراً في روحانيته المحلقة في الأفاق المعرفية المتعددة: فلسفية وفقهية، ولغوية وتاريخية، فضلا عن ذلك الزخم الشعري في لغته وأسلوب أدائه من حيث هو خطاب. ويتميز خطاب ابن عربي بصفة خاصة بسمة تركيبية مذهلة، تجعل قراءته مرهقة بقدر ما هي ممتعة. ولعل متعتها نابعة من إرهاق مكابدة حل شفرتها، أو بالأحرى شفراتها، لأنه الإرهاق المثير للتحدي، والذي يحول فعل «القراءة» إلى فعل إبداعي حقيقي. كل ذلك رائع وجميل. لكن هل نجح منهج الستر والرمز في حماية «العرفان» من هجوم المتهجمين؟ وهل نجحت محاولات الفلاسفة في إخفاء براهينهم عن عقول العامة من حماية الفلسفة؟ المتأمل لحال واقعنا اليوم في العالم الاسلامي يجد الاجابة واضحة. اختنقت روحانية الدين تحت وطأة الاستخدام السياسي النفعي له من جانب الحكومات والمعارضين على السواء. وبالمثل ضاعت الفلسفة، وتم تجريم الفكر باسم «الحفاظ» على التراث وحماية المقدسات. إن حجب المعرفة عن العامة بدعوى حماية عقيدتهم من الفساد كانت المقولة التي أشاعها المتصوفة والفلاسفة، ولعلها المقولة الوحيدة التي اتفق فيها ابن رشد، صاحب «تهافت التهافت» مع عدوه اللدود الغزالي، صاحب «تهافت الفلاسفة». ولم يدرك الجميع أن المقولة تفترض تعارضاً بين المعرفة الحقة والدين، هذا رغم أن جميعهم يؤكد عدم وجود مثل ذلك التعارض. لكن الإصرار على ابعاد العامة عن المعارف الحقة، أو إخفائها عنهم، يكشف تهافت ادعاءاتهم، أو يكشف

على الأقل تناقض مواقفهم. وتلك مواقف لا بد من مراجعتها مراجعة نقدية في عصر لا يعترف بالحدود ولا يقر التصنيفات. لتكن المعرفة كالماء والهواء، عبر تعليم ديمقراطي في مجتمعات تعترف بحق كل فرد المعرفة، وبحقه في حرية الفكر والتعبير. إن العالم الاسلامي مهدد بالعودة إلى عصور الفوضى، ما لم يفتح نوافذ مجتمعاته مشرعة لكل مواطنيه - بصرف النظر عن العقيدة والعرق أو الجنس والثقافة - وما لم يفتح نوافذ الحوار الحر الخلاق مع المجتمعات الانسانية كافة.

المصادر:

١ - رواه كل من البخاري ومسلم في صحيحيهما: باب «الإيمان»، رقم ٣٧ في البخاري، وباب «الإيمان»، رقم ٥٧ في مسلم.

٢ - انظر: أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، القاهرة د. ت.، المجلد الرابع، ص: ٢٦٧.

٣ - انظر : «ديوان الحلاج» تحقيق: ماسينيون، باريس ١٩٥٥.

٤ - انظر : حي بن يقظان، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط٤، ص: ٩٠ - ٩٤.

٥ - يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى إخراج الفكر الصوفي بصفة عامة - وفكر «محيى الدين بن عربي» بصفة خاصة - من حظيرة الاسلام. وقد بلغ الحماس ضد التصوف بهذا الباحث - في نشره لكتاب برهان الدين البقاعي «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي» (تحقيق : عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٢هـ/١٩٥٧م، المقدمة، ص: ١-١٦) إلى أن يضع له عنوانا من عنده يعلو على العنوان الأصلي للكتاب، هو «مصرع التصوف». وقد ذهب باحث معاصر آخر إلى اتهام «ابن عربي» بالقصد إلى التخريب العقائدي بنشر أفكار الباطنية - كالحلول ووحدة الوجود - في أقطار الدولة الاسلامية. انظر: عباس العزاوي: محيي الدين بن عربي وغلاة الصوفية، ضمن «الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي»، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ / ١٩٧٧م، ص : ١٣١ وما بعدها.

٦ - ناقشنا بالتفصيل الخلاف بين «المعتزلة» و«الأشاعرة» حول قضية «اللغة» عموما، ولغة الخطاب الإلهي على وجه الخصوص، في الفصل الأول من دراستنا «الاتجاه العقلي في التفسير» (المركز الثقافي العربي، بيروت ط٤ ١٩٩٨» بعنوان «المعرفة والدلالة اللغوية»، ص: ٤٣ - ٩٠. بما يغني عن اعادته هنا، فليراجع هذا الفصل من يشاء.

٧ - انظر: الفتوحات المكية (أربعة مجلدات)، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، وهي طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر ١٣٢٩هـ، المجلد الثاني، ص: ٨٦ ٢١٩ - ٢٢٠، والمجلد الثالث، ص: ٥٣٠.

٨ - ابن عربي: الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص: ٦٤٥.

٩ - انظر الشرح التفصيلي الذي يقدمه ابن عربي لرحلة الصوفي الوجودية، ولمراتب المقامات والأحوال في بعديها العرفاني والوجودي، في الفتوحات المكية، المجلد الثاني، ص: ١٣٩ - ٣٧٥.

١٠ - انظر: مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٦، ص:

١١ - انظر للنفري: كتاب المواقف، تحقيق: آرثر جفري، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤، ص: ٥١. ولابن عربي انظر: تنزّل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تحقيق: طه عبد الباقي سرور، و«زكى عطية»، دار الفكر العربي، بيروت ط١ ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١، ص: ١١٦.

١٢ - الفتوحات، المجلد الاول، ص: ٢٧٩.

١٣ - ابن عربي: عنقاء مُغْرِب فى ختم الأولياء وشمس المغرب، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م، ص: ٢٠ - ٢١.

١٤ - تنزل الأملاك ، سبق ذكره، ص: ٣٦. وانظر ايضا: الفتوحات المكية، المجلد الاول، ص: ١٩٩ - ٢٠٠.

١٥ - انظر: كتاب الميم والواو والنون، ضمن «رسائل ابن العربي»، مجلدان، دار إحياء الترات العربي، بيروت. وهي طبعة مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١ ١٣٦٧هـ / ١٩٣٨م، ص: ٢ - ١٠. وانظر ايضا الفتوحات، المجلد الأول، ص: ١٦٩، والمجلد الثانى، ص: ٥٨١.

١٦ - انظر: الفتوحات، المجلد الاول، ص: ١٦٨.

١٧ - انظر: الطبري (محمد بن جرير) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١، المجلد الاول، ص: ٢٠٥ - ٢٢٤. وانظر كذلك السيوطى (عبد الرحمن جلال الدين): الإتقان فى علوم القرآن، جزءان فى مجلد واحد، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط٣ ١٣٧٠هـ / ١٩٧٧م، ص: ٨ - ١٢.

١٨ - انظر : ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ، كتاب التحرير، مصر ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م، ص: ٤٢٨.

١٩ - يراجع في ذلك تفسير الطبري، سبق ذكره، للآية السابعة من سورة «آل عمران».

٢٠ - انظر : محمد كمال حعفر : من الترات الصوفى، سهل بن عبد الله التستري (جزءان)، الجزء الاول، ص: ٣٥٩.

٢١ - انظر : سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام فى ايران، ضمن كتاب «شخصيات قلقة فى الاسلام»، ترحمة : عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٩، ص: ٣٧.

٢٢ - المقدمة، ص: ٤٢٩ - ٤٣٠.

٢٣ - الأول هو الوحود الذي لا تقييد فيه من أي نوع، هو وجود ذاته ومن ذاته حيث لا يعقل بتاتا تصور أي ثنائية أو كثرة في صعيد هذا الوحود. والثانى هو الوجود المطلق، ومعنى أنه مطلق أنه وجود غير مشروط بأي شرط؛ إذ الاطلاق ليس شرطا. والفارق بين مرتبة الوجود الثاني هذه وبين مرتبة الوجود الأول هو وجود صفة «الاطلاق» فى الثانى دون الأول. انظر: عثمان يحيى: نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد فى التفكير الاسلامي، ضمن كتاب «الكتاب التذكاري لمحيي الدين ابن عربى»، سبق ذكره، ص: ٢٣٨. وانظر ايضا: عبد الرزاق القاشاني: شرح فصوص الحكم، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ط٢ ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م، ص: ٤ - ٥.

٢٤ - الفتوحات المكية، سبق ذكره، المجلد الثاني، ص: ٣١٠ ٤٢٠.

٢٥ - التقسيم - أولا - بحسب المخارج، وثانيا بحسب «الجهر والهمس»، وثالثا بحسب «الاطباق وعدم الاطباق»، ورابعا بحسب «الصوامت والحركات».

٢٦ - انظر : الفتوحات المكية، المجلد الاول، ص: ٢٩١.

٢٧ - السابق نفسه، ص: ٦٧٥.

٢٨ - انظر: الفتوحات المكية، المجلد الثانى، ص: ٤٢٠، ٤٢٧.

٢٩ - انظر: الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٥٦٨، والمجلد الثالث، ص: ٢٩٦، ٤٢٠، وانظر ايضا: كتاب اصطلاح الصوفية، ضمن «رسائل ابن العربي»، سبق ذكره، ص: ١٢ - ١٤.

٣٠ - الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٣.

٣١ - الفتوحات، المجلد الاول، ص: ١٢٥. ولابن عربي كتاب هام يشرح فيه تصوره الدائري للوجود شرحا تفصيليا شافيا. إنشاء الدوائر، تحقيق: نيبرج، ليدن، ١٣٣٩هـ.

٣٢ - انظر تصويرا دائرياً للمراتب والأسماء الإلهية والحروف المرتبطة بها، ولأسماء أرواح الأنبياء التى تسكن الأفلاك السبعة المتحركة في :

Titus Burckhardt. Mystical According to Ibn Arabi, trans. Bulent Rauf, Gloucestershire - England 1977, p. 32 - 33.

٣٣ - انظر : الفتوحات، المجلد الأول، ص: ٥٨، والثانى، ص: ٣٩٥، ٤٢١ - ٤٦٩.

٣٤ - الفتوحات ، المجلد الرابع، ص: ٦٥، وانظر ايضا ص: ١٠٤-١٠٥، ١٦٦-١٦٧، وكذلك المجلد الاول، ص: ١٦٨ - ١٦٩، والثالث، ص: ٢٨٣.

٣٥ - انظر في تحليل دلالة الشكل الكتابي لحرف النون: الفتوحات، المجلد الأول، ص: ٥٣.

٣٦ - الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٣٣١ - ٣٣٢.

٣٧ - الفتوحات، المجلد الأول، ص: ١٦٩.

٣٨ - السابق نفسه، ص: ١٠٢. وينسب ابن عربي هذا القول للشبلى.

٣٩ - السابق نفسه.

٤٠ - ناقشنا هذه القضية تفصيلا فى الفصل المشار اليه سابقا (حاشية رقم٦) من كتابنا «الاتجاه العقلى فى التفسير»، سبق ذكره.

٤١ - الفتوحات، المجلد الرابع، ص: ٤٠٢.

٤٢ - الفتوحات، نفس المجلد، ص : ٦٥.

٤٣ - يمكن الرجوع لهذه الموازاة في : الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص: ١٢٠ - ١٢١، والثاني، ص: ٤٤٦ - ٤٤٧. وانظر ايضا: انشاء الدوائر، سبق ذكره، ص: ٢١ - ٣٢، وعقلة المستوفز، ص: ٣٢ - ٣٣، والتدبيرات الإلهية، ص: ١٠٨ - ١٠٩، ٢١٠ وما بعدها. والكتابان ضمن «انشاء الدوائر».

٤٤ - الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ٣٤٣.

٤٥ - الفتوحات ، المجلد الثاني، ص: ٤٦٨.

٤٦ - الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ١٢٤. وانظر ايضا: عقلة المستوفز، ص: ٤٥ - ٤٧، وعنقاء مغرب، ص: ٣٨. وقد سبق ذكرهما.

٤٧ - فصوص الحكم، تحقيق: ابو العلا عفيفى، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٤٦، ص: ٤٩. وانظر ايضا: الفتوحات المكية، المجلد الاول، ص: ٤٣٩.

٤٨ - حديث ورد في صحيح البخاري، باب الاستئذان، رقم ١، وفي مسند ابن حنبل، المجلد الثاني، ارقام ٢٤٤، ٢٥١، ٣١٥، ٣٢٣...الخ. وانظر كيف ينطلق ابن عربي من هذا الحديث ليستنبط حقيقة الانسان وتمثيله للصورة الالهية في : الفتوحات، المجلد الثاني، ص: ٤٦٨.

٤٩ - الفتوحات ، المجلد الثالث، ص: ٣٤٣.

٥٠ - عقلة المستوفز، ص: ٤٢.

٥١ - الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ٣٩٠.

٥٢ - انظر: الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ٣٤٣ - ٣٤٤، والثانى، ص: ٤٦٨.

٥٣ - عن القلب وموقعه من الملكات الانسانية، ودوره العرفانى انظر: الفتوحات، المجلد الاول، ص: ٩٠، والتدبيرات الألهية، ص: ١٣٣، وأخيرا مواقع النجوم ومطالعة أهلة الأسرار والنجوم، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م، ص: ١٣١.

٥٤ - الفتوحات، المجلد الثانى، ص: ٣٧٩.

٥٥ - انظر: الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ٢٣٤ - ٢٣٥.

٥٦ - أورده البخاري في صحيحه، كتاب تعبير الرؤيا، رقم ١١، ومسلم في صحيحه ايضا، كتاب المساجد، ارقام ٥ - ٨.

٥٧ - الفتوحات، المجلد الثالث، ص: ١٠٨.

٥٨ - البخاري، باب العلم، رقم ١٠.

٥٩ - الفتوحات، المجلد الرابع، ص: ٤٠٢، وانظر ايضا ص: ٤٧٣.

٦٠ - السابق، ص: ٤١١.

٦١ - العبادلة، تحقيق: عبد القادر احمد عطا، مكتبة القاهرة ط١ ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م، ص: ١٤٦.

٦٢ - مواقع النجوم، سبق ذكره، ص: ٦٧ - ٧٨.

٦٣ - الفتوحات، المجلد الأول، ص: ٥١.

في كتاب ينشر لأول مرة

ابن عربي في حوار ميتافيزيقي

ستيفان روسبولي

«كتاب المشاهد الإلهية» عبارة عن محادثة ميتافيزيقية يعقدها الشاب ابن عربي مع الله وفيها يتعلم أسرار الخلق، والوظيفة الجليلة الآيلة إلى الانسان في اقتصاد العرفان، والقوانين الخفية للمعرفة التوحيدية، أي «التوحيد». هذه المحاولة الواعدة التي وضعها الشيخ الأندلسي الشاب، جرى تدبيجها في مدينة إشبيلية في عام ١١٩٤ ميلادية (عام ٥٩٠ هجرية) حيث أمضى ابن عربي فترة شبابه، وتلقى خلالها الأساس الجوهري لتفقهه الأولي في التصوف. ولما كان مولوداً في مرسية عام ١١٦٥، فإنه كان إذاً في التاسعة والعشرين من العمر، وكان في مرحلة صياغة أولى كتاباته الصوفية. وسوف نرى لاحقاً أنه أهدى «كتاب المشاهد» إلى واحدٍ من أوائل شيوخه وأساتذته الذي كان له تأثير كبير عليه، وهو الشيخ المهدوي[١].

منذ بداية واستهلال الكتاب، يشدّد ابن عربي على الطابع الإلهامي لرسالته التي يقدّمها باعتبارها «مشاهد الأسرار القدسية» و«مطالع الأنوار الإلهية». كل مشهد من المشاهد الأربعة عشر التي يتألف منها الكتاب، متولّد عن طلوع نجم خاص (مسجّل) في السجل المخصص لمعرفة وسلوك الطريقة[٢]. والقلب بوصفه موضعاً لتجلّي الحضورات الالهية، هو العضو المعيّن لاستقبال هذه الرؤى الصوفية. وقد حدّد المؤلّف بدقة رمزيته (القلب) في خاتمة الكتاب. وهذه الخاتمة أو الفصل المخصص للخلاصة مفصح عنها منذ مستهلّ الكتاب، وهي نفاح مكرّس لإثبات وتأييد قيمة التعليم الإلهامي الذي ينادي به ابن عربي، مستنداً إلى سلطة القرآن والسنّة. فهو يوضح بدقة، منذ فاتحة رسالته، بأن هذه المكاشفات المتنوعة مستخرجة «من الخزائن (الإلهية) المقفولة» في غيبات الأزل، أي من العالم ما فوق الطبيعي المحض والذي يشكّل الخريطة الباطنية للجوهر غير المشروط. بعبارة أخرى، يتوجّه هذا الكتاب إلى سالكي ومتلقّي الطريقة، أي أهل العرفان، الذين يسعهم وحدهم أن يفهموه حدسياً.

وما على الهاوي الذي لا يشعر بأنه في عدادهم إلا الاكتفاء بتذوق النثر الملهَم لابن عربي أو، بحسب نصيحته، أن يذهب للإستيضاح مباشرة، من المريدين، أي أهل الطريقة. إن تأمّل ابن عربي ينمو داخل الدوائر العليا للتصوف النظري وينقل الخطاب الملْهَم المأخوذ في عالم الغيب في قالب خطاب حواري تحتفظ الألوهية بالمبادرة فيه. إنه مثال على موارد التربية الإلهية التي تسم على وجه التخصيص باطنية المتصوفة المسلمين.

الرمزية في غاية الثراء، ومعظم الموضوعات (التيمات) الرئيسية يأتي ناجحاً وموفقاً. على أن نمط عرضها عويص وصعب وشديد التلميح إلى حدّ أنه بدا لنا ضرورياً أن نقترح على القارئ تقديمات خاصة ممهدّة لكلّ فصل. هذه المفاتيح المقترحة للقراءة ليس لها بالطبع أن تنوب عن التأمل الشخصي المتروك لسريرة كل واحد، وليس لها أيضاً أن تحلّ محل السباحة الروحية المتبوعة بالغطس في البحر - المحيط الإلهي للعثور على «مفاتيح خزائن الذات» (راجع الفصل التاسع). وهذه المفاتيح السرّية، كما يبرهن ابن عربي، لا تُعطى إلاّ إلى حجّاج التوحيد، إلى مريدي «الفناء» الصوفي.

روح الله، أو نوره[٣] ينكشف من خلال الأربعة عشر مشهداً المضيئة التي يتلقفها متلقيها المحظوظ، أي روح الشيخ ابن عربي. وخلف الرمزية المتكررة لأنوار التجلّي الإلهي، يتبدى التأمل السري لعالم شاب في التصوف آخذاً في تسليط نيرانه الأولى. يتقدّم «كتاب المشاهد» كما لو أنه مناجاة صادرة عن الروح، إذ تقوم بإعادة تأليف لتكوين أصولها في قلب الله، لانبساطها ولشرطية مخلوقيتها في الصورة الإنسانية، ولتحوّلها مجدداً نحو الوحدة الأساسية. إن الشهادة على الواحد أو التوحيد تتأسس ميتافيزيقياً على الميثاق الأصلي المعقود في الأزل السماوي بين الله وبين الانسانية. إنها الاستجابة المذعنة للطلب الإلهي: «ألستُ بربكم؟»[٤].

هذا الإئتلاف يحدّد مسبقاً «الأخذ» المتبادل لطرفي الديالكتيك المقام بين الله وبين شاهده في التأمل (أنظر الفصل الثاني). إن استجماع التفكير حول المركز الباعث للنور الأصلي يطغى على التأملات (النظرية)، العويصة أحياناً، ولكن الخصبة دائماً، والتي يفصح عنها ابن عربى الذي يجعل من روحية البحث والتحقيق ميزته الأولى. فتأمله يدور في حركة لولبية حول موضوع بعينه ينكشف، ولكن سرعان ما يتخفى، بعد أن قيض لمحه في فجر أو عند مغيب إلهام موضعي. بالفعل، إن لمعان الألوهية لهو نور يعمي البصر ولا يمكن أن يُلتقط منه سوى الانعكاسات المرتسمة فوق المياه المتحركة للوعي، هذا في حال ما تسنّى لنجم من نجوم القلب أن يظهر ويضيئه. بواسطة أو عن طريق الروح الالهية، يبث ابن عربي حواراً قائماً على التناوب بين الله وبينه، وهذا الحوار هو في الواقع ضرب من المناجاة الذاتية للنفس المستغرقة في التأمّل. وإذ يتخلّى ابن عربي عن الإحاطة بالطبيعة الفائقة الوصف لله والتي تتعالى على كل وصف، إثباتاً كان أم نفياً، فإنّ تأمّله النظري يروح ينصبّ على الشبكة المعقدة أبدياً للعلاقات الداخلية للطبيعة الالهية مع العقل الانساني، أي هذه «النفس

الناطقة» التي يتحدّث عنها الفلاسفة. إنّ هذا الخطاب الجدلي (الديالكتيكي) الذي يشهد على هذه العلاقة يقوم بطبيعة الحال بتفجير الإطار المنطقي للمقايسات التكوينية بين الانسان والعالم من جهة، وبين الله والانسان من جهة أخرى. ذلك أن القانون الثابت لتلاقي المتقابلات يقوم دائماً باعادة النظر في العلاقة خالق - مخلوق، الربّ - العبد، كي يُبرز ويسم التباس الحقيقة الإلهية الماثلة في الانسان. وبذلك ترتسم بدقة ومن ذي قبل الخطوط الرئيسة لميتافيزيقا ابن عربي المتعلّقة بالموقع الوجودي (أنطولوجيا) لأشكال التجلّيات، بالوظيفة الذهنية للخيال الفاعل، وبالأنتروبولوجيا (الإناسة) الروحية.

بالرغم من تمتعها بوحدة جماعها، فإن الرسالة تنطوي على عدد من الهفوات، وعلى بضعة استطرادات وتداعيات، وهي مكتوبة بأسلوب محكم الاغلاق في صورة مقصودة وإرادية، وهو أسلوب سوف يستكمله ابن عربي إلى حدّ الإتقان في مرحلة النضج. إنّ فكرة القائم على الإضمار وبلاغة التقابلات (نور - ظلمات، كلام - صمت، سعادة - شقاء، عقاب - ثواب، وهلم جرا) تعكس كلها التأثير الطبيعي والعميق للسجلّ القرآني المتعلق بعالم الغيب والآخرة. وموضوعاته (تيماته) المفضلة، المتكررة خلف الحبكة المتقاطعة «لكتاب المشاهد»، لهي، على كل حال، عالية المدى. فهي تتعلّق بالإمساك المفارق بناصية المعرفة الصوفية، ببلاغة ومهابة للحقيقة الالهية، بمختلف الطرق المفضية إلى الوحدة بالنظرية الخلاصية وبالآخرة الجماعية والفردية للنفوس، بشروط الهداية الالهية، بالحقوق الخاصة بالقطب الصوفي باعتباره مندوب الحضور الالهي[٥].

ينتظم جِماع الكتاب حول ثلاثة مبادئ رئيسة لم يتوقف ابن عربي أبداً عن تعميقها طوال حياته كلها. وهي: الشعور بالتعالي الالهي (أي التنزيه) الذي يتخلل عميقاً العديد من المقاطع الرؤيوية؛ الوظيفة التلقينية الخلاصية الآيلة إلى الإنسان «الكامل»، الذي يجري تصوّره كما لو أنه مندوب من الله والناطق باسم حكمته؛ أخيراً، التأمل المتكرّر في شروط اكتمال واتمام التوحيد الباطني. هذه العوامل الثلاثة متداخلة التأثير وتخضع لبعضها البعض. وبالفعل، يتولى الانسان، بوصفه حاملاً وسنداً لتجلّي الحضور الالهي، إقامة الصلة بين المخططين الالهي والمخلوقي (المتعلّق بالمخلوقات): فهو يُظهر ويجلو في صورة ملموسة أسماء وصفات الألوهية التي بفضلها يتعيّن ويتّصف الله في العالم. إذ تناط به مهمة خلاصية، فإنه (الإنسان) يمارس الأستاذية التلقينية الخاصة بشيخ الطريقة في التصوف.

من خلال تركيزه المكثف لصفات العلم والقدرة الإلهية على الإنسان، فإن ابن عربي يدخل مبدأ النسبية على فكرة العبودية، الشديدة البروز في الوحي القرآني، حيث نجد أن مكانة المؤمنين العاديين، مثلها مثل مكانة الأنبياء، تستدعي الإذعان الكلّي والإمحاء أمام الإرادة الإلهية. فالخدمة الإلهية، كما يتصوّرها ابن عربي، ليست فحسب المبدأ الأخلاقي المشترك للفقر والتجرّد الروحي الهادف إلى

فناء الأنا الأرضية والمحدودة، وهو الفناء الذي بواسطته يتوصل الصوفي إلى الإتحاد وإلى الحرية. المكانة الروحية والأخلاقية للولي تستكمل بطريقة ما دعوة الأنبياء، وخصوصاً دعوة رسول الله محمد بوصفه خاتم النبوة. بحيث أنّ مهمة الانسان تكون خاضعة للوظيفة الإلهية بغية إعلان وفرض شريعة الله المفضية إلى الإتحاد الباعث للتحوّل. على هذا النحو يرسم ابن عربي مميزات الحكيم العاقل بوصفه مندوباً للحضور الإلهي ووسيطاً للأمر الإلهي الخالق المفصح عنه في كلمة «كن» القرآنية. هذا التصور الحاسم للتحكّم الروحي يفسّر بدون شك طابع الحدّة في عدد من الخُطب التي تعظّم القدرات الكبيرة، التي يتمتّع بها الانسان الكامل الذي تتوظف فيه السلطة الإلهية. ومع أن تعاليم ابن عربي تستلهم حماسية المعرفة الخلاصية، فإنها تنمّ عن نوع من اللاتسامح، وهو نوع سوف يزداد حدّة وبروزاً في مرحلة النضج. ففي داخل ابن عربي يتعايش ويتساكن عالِم الكلام الواعظ المتأثر بالعلماء، والعارف الباحث عن طريق لخلاصه الشخصي برعاية الرحمة الإلهية.

على هذا النحو، وفي الفصل الرابع عشر، نشهد عملية تصفية حساب يقوم بها الشيخ الشاب حيال فئات مختلفة من البشر، إذ يرسلهم إلى جهنم بقوة الإله القاهر، وداخل هذا السيناريو الغيبي (الأخروي) الطنّان، يلعب ابن عربي دور «المخلّص الرسولي» مترئساً الحزب الثامن من الروحانيين، وهو الحزب الوحيد المقبول في جنّة المشاهدة السعيدة. كلّ الذين ابتعدوا عن الصراط المستقيم للإتحاد، كما يتصوره ابن عربي، يستحقون العقاب وأن «يكبكبوا في نار جهنم». إن الاطار القرآني المتعلّق بالآخرة يسمح له بإضفاء صفة شرعية على هذه «العقلية ذات الطابع التفتيشي».

ثمة انطباع أولي عام يستخلص من قراءة الرسالة. وهو أنه يوجد وعي حاد للقدرة الكلية يعبّر عن نفسه بواسطة الخطاب الإلهي، وهو وعي يغذّي خطابه بلاغية قائمة على الوعد والوعيد، الثواب والعقاب. في عدد من المقاطع، يمتدح التعالي الإلهي (التنزيه) إلى حد الإفراط، كما أن التنزيه يحفّز على إطلاق تنبيهات وعقوبات ضدّ أولئك الذين يزعمون تعريف الله ويجهلون حدود معرفتهم بالذات (تحديداً في الفصل الخامس، في المقاطع المرقمة بين ٣٦ و٣٨). بوصفه موضوعاً للإستدعاء الإلهي، فإن الطائف بالمشاهدات يضطلع بمهمة المذكِّر والمرشد المخلّص لطائفة الأولياء. ها هنا نجد سمة مميزة للوظيفة الجليلة الممنوحة للشيخ باعتباره عميد وقاهر النفوس التي ينبغي عليه أن يحكمها باسم الله. إن الوظيفة الرئاسية للقطب الصوفي في عالم التصوف، بوصفها فيضاً انسانياً للسلطة الإلهية المتحكمة بالكون، لهي موضع تشديد خاص عن طريق الرموز المختلفة للإرشاد الإلهي، وهي الرموز التي تحمل عناوين الفصول الأساسية للكتاب. بالفعل، إن النور التلقيني الخاص الذي ينكشف عن طريق الأنجم المختلفة لكتاب المشاهد لهو ذو وجوه متنافرة. كل نجم هو صفة إلهية، وهو إذن في الوقت ذاته صفة للإنسان الكامل من حيث هو مندوب أو «خليفة» الله. وتبعاً للمنظورات، نجد أن النور الهادي الذي يتلقفه صاحب المشاهدات والطائف بها يتشخصن خلف هيئة المطلّع، المرشد،

الصخرة، الوتد، وهلمّ جراً.

إن إناسة (انتروبولوجية) ابن عربي تستخلص سائر التبعات الناتجة عن مذهب القطب الصوفي، بوصفه الرئيس الأعلى للتراتب العالمي، ومحور الإتصال الضروري بين الله والعالم. فالقطب مكلّف بتأمين عملية بث ونشر الأمر الالهي الماثل في فعل الأمر القرآني «كنْ». لدى ابن عربي، وفي صورة أوسع في إطار الطرق الدينية القروسطية المزدهرة آنذاك (في القرنين الثاني عشر والثالث عشر)، هذه الوظيفة التلقينية تصدر عن المفهوم الميتافيزيقي والأخلاقي، في آن، للانسان الكامل. ومعلوم كم هي مميزة في مدرسة ابن عربي. نصه اللامع والصعب، أي «كتاب التجليات الالهية» لهو أسطع مثال على ذلك. إن المركزية الإلهية، عند ابن عربي، تفضي بداهة إلى مركزية إناسية تفك عقدة الحبكة المتعلقة بالوحي الذاتي الالهي عن طريق التجليات الإلهية. فعل الخلق نفسه يجري تصوره بصفته تجلياً إلهياً لفعل الإيجاد، وانتشاراً لنور الوجود المطلق الآخذ في الانبساط في صورة مكثفة انطلاقاً من نواة الجوهر المحض، وغير القابل للتصوير، نحو الدائرة العالمية للتمظهر الكوني الذي يحتل فيه الإنسان مركزاً مرجعياً.

من الأهمية بمكان أن نميز بين وظيفة الأقنوم الميتافيزيقي الذي يمثله الإنسان الكامل، حامل العلم الكلي والمتمتع بكلّ السلطات، وبين الشروط التاريخية لتطبيقها في الإطار المنظم للباطنية الاسلامية. فكما أن لله صفات عدّة، فإن ممثّله أو خليفته الروحي في الأرض يتمتع بتشخصنات عدّة. يبقى أن ابن عربي يميل إلى الاستحواذ على سائر المواصفات الكاريزمية وعلى كل السلطة الصادرة عن الإنسان الكامل. هذا الشعور بالإصطفاء الإلهي لهو في صورة مطلقة مكوِّن لشخصيته وللدور البارز الذي يطمح إلى لعبه ضمن طائفة أولياء الله.

العالم الحقيقي، بحسب مذهب التصوف، هو العالم الذي يعلم كل الأشياء عن طريق الله، ويطبق العلم الإلهي، نظراً لكونه مكلّفاً بفرض هذا العلم على أتباعه ومريديه. الحديث النبوي القائل بأن «العلماء ورثة الأنبياء»، والذي يستشهد به طوعاً ابن عربي، لهو من الأحاديث التي تسوّغ سلطة الشيخ، وهي سلطة ينادي بها فقهاء الشريعة (العلماء) بوصفهم حماة العقيدة والسنّة. وإذ يرتقي إلى مرتبة «شاهد» الله، عبر المحطات المختلفة لمشاهدة نوره، فإنّ الولي المستدعى لهذا الشأن هو المتلقي المحظوظ للحكمة الإلهية التي يتوجب عليه نقلها (إلى الآخرين). إنه قطب الوعي الأرضي للألوهية التي تقيم مع عبدها علاقة تنازعية مؤسَّسة على الجدلية القرآنية: ربّ - عبد.

في هذه الرسالة، ينمّي ابن عربي منذ البدء وبارتياح رائع، جدلية تلاقي الأضداد (المتقابلات). وهذه الأخيرة تستند في صورة رئيسية إلى تفسير الآية القرآنية (11, XL11) المعلنة عن وجه النفي (ليس كمثله شيء) والمشفوعة بوجه الاثبات (إنه السميع البصير). فالله لا يحوطه علم ولا يقبل الإشتراك في شيء من ناحية الجرهر الذي هو فائق الوصف. على أنه يحدّد نفسه بحرية عن طريق

طريق صفاته المتعلقة بالعلم، والتي يظهرها بواسطة وعن طريق العارف. في هذا المنظار، فإن الفكرة القرآنية عن التشابه الذي يجري استبعاده عن الطبيعة الإلهية المحضة، يجري نقلها إلى صعيد التمظهر الالهي داخل المجسم الروحي الصغير (ميكروكوسم) الذي يشكّله الإنسان باعتباره توليفاً مفهوماً لكل الصفات الإلهية. وهذا هو معنى الحديث النبوي «خلق الله آدم على صورته»[٦]. بعبارة أخرى، إن الخزائن القفولة للحكمة الالهية الصوفية، والتي تشكّل غيبات الأزل الإلهي، تسمح بالتعرّف عليها كتجلٍ إلهي خلف مظهر الصورة الانسانية التي تكشف خصائصها، وها هنا تحصل التولية الإلهية «للصدّيقين» الذين هم مريدو الكمال. بيد أن الألوهية تمتنع على أي أخذ بواسطة الذهن البشري، لأنّ الله يكون «في ما وراء الأخذ» (أنظر الفصل الثاني).

في ما يتعدّى لعبة الجدلية (الديالكتيك) الصوفية، فإن تعاليم ابن عربي، التي تدور حول المحور الإناسي (الأنتروبولوجي) للإنسان الكامل، تهدف إلى إعلاء الروح وصولاً إلى عتبة حدسٍ روحي تقوم فيه مقاربتا الحقيقة الإلهية، أي عن طريق المثولية وعن طريق التعالي، بالانصهار داخل التجربة المطهِّرة للصمت الداخلي والحيرة (أنظر الفصلين الخامس والعاشر). فعندما يصمت القلب والعقل، تُحدث الألوهية فيهما نوراً حدسياً محضاً لحقائق الروح. يكون الانسان عندئذٍ مرتفعاً إلى مرتبة الناطق باسم الأسرار الإلهية، وفقاً للحديث (النبوي) ومفاده «إن عبدي ينطق بلساني». إنّ شاهد المشاهد يضع على لسان الله الذي يستدعيه مباشرة، يضع خطاباً يتسم بالضرورة بطابع المفارقة، لأَن الألوهية هي في آن واحد متعالية وماثلة، مرئية من ناحية صفاتها المتجلّية، وغير مرئية من ناحية أخرى، وفي جوهرها (أنظر الفصلين العاشر والحادي عشر). وها هنا يكمن سرّ التربية الصوفية كلّه تلك التي يضطلع بها المطلّع، والمرشد وغيرهما من البدائل الرمزية للحضور الإلهي (أنظر الفصلين السادس والسابع)، على أن التجربة الصوفية الأكثر ارتقاءً تقع في ما وراء اللغة، وتقتضي التوصّل إلى استجماع الروح في الصمت (الفصل الخامس) وفي النور المحض للألوهية (الفصل الحادي عشر).

إن دوران الحوار بين الله وبين الطائف (بالمشاهد) يجعل قراءة الكتاب تفتقد إلى السلاسة. فنحن نصطدم بالعبارة المتكررة «قال لي الله: .. قلت». هذا الجانب المزعج الذي يعتور القراءة يجد ما يكافئه من خلال الإنطباع بأن في الأمر إملاءً نبوياً مهيباً، يكون فيه الولي المخاطَب لسان حالها الموجّه إلى طائفة المؤمنين السالكين ـ الطريقة. فالله يُظهر، يتكلم، يُعلّم، يأمر، يُنهي، ويتخذ من محاوره شاهداً. وهذه الأمور هي تنويعات خطاب يقوم على التحريض بقدر ما يقوم على التذكير والتحذير.

من المؤكد أن تراث التصوف الكلاسيكي في بغداد في القرنين الثامن والتاسع، كان قد قيض له تحضير الأرضية المناسبة من خلال عمليات الشطح الصوفي المألوف لدى الحلاّج والشبلي. على أن ابن

عربي يستبدل الإنبثاق العفوي للمفارقة الصوفية، بعبارات وجُمَل أكثر علماً ومعرفة كما أنها من الناحية المفهومية قوية الصياغة، بحيث تظل مثقلة جداً بالمضمرات. فهو يستغل الجدل (الديالكتيك) الفلسفي الذي يساعده على تغذية تأمّله وعلى تنمية محاججة ضدّية ونقيضة. وينجم عن ذلك مفعول تقابل في تبادل الأحاديث بين العبد وخالقه، الأمر الذي يضع موضع البداهة مصادر تلاقي الأضداد. إن الكلمة (اللوغوس) النبوية المملية في أسلوب نافذ وحاسم تصبح إسقاطاً للمناجاة الميتافيزيقية التي يمعن فيها مؤلّف «كتاب المشاهد».

إن الاستخدام المباشر أو المستوحى من مقاطع أو معادلات قرآنية يرفع فائدة الخطاب ويواصل في الوقت ذاته إرشاد المعنى التأويلي (الهرمنطيقي). لقد أشرنا قدر المستطاع خلال تقديماتنا إلى العناصر أو المقاطع القرآنية التي أمكنها تحديد عملية وضع عناوين الفصول، وتوجيه تأملات المؤلّف. لتوضيح وإجلاء مبادئ مذهب التجلّي الإلهي، يستخدم ابن عربي ببراعة ومهارة الخطاب المتناقض المتوسل بالإثبات والنفي في صورة متناوبة أو متزامنة. الحدس الرئيسي المحفّز على الخطاب المتسم بالمفارقة وعلى مراكمة الأوامر والأوامر المضادة المنقولة إلى المتصوف، هو أن الألوهية تنكشف أثناء احتجابها. فالنور الإلهي الجوهري لا يُنفذ إليه، وهو يقرب من الظلمة الأصلية التي أُستخرج الإنسان منها. وهذا الأخير لا يسعه أن يلتقط منها سوى الحجب المختلفة للتجليات، بل حتى أنه عندما يتوصل إلى رفع هذه الحجب – السبعون ألف ستار لنور وظلمة وجه الله –، فإن شاهد المشاهد لا يعود يرى سوى انعدام أصله داخل الله (الفصل الثالث). والمقاطع الرمزية العديدة المتحدّثة عن «الفناء» الصوفي في المنبع الإلهي، تقوم بنمذجة العودة إلى الشرط الآدمي الذي تنهل منه الروح داخل تناغم ووحدة الأصول. إنه تجديد إقامة التوحيد الأصلي الذي يرمز إليه الميثاق المعقود في الأزل بين الله والإنسانية قبل عملية الخلق (الفصل الثاني).

إن المحور الميتافيزيقي الذي يقوم بتعريف العلاقة بين «قطبي» الوجود، القطب الإلهي والقطب المخلوقي، يجري تصويره بواسطة رمزية الشجرة. فكما أننا لا نستطيع معرفة الشجرة إلاّ من ثمارها، فإنه من الإشتقاق والتفرّع يسعنا أن نعرف الأصل، ذلك أن شجرة التوحيد ليست جذعاً عارياً. فلهذه الشجرة تشعّباتها المتعددة، وكل واحد منها يُظهر ملمحاً خاصاً ومفرداً للمشاركة في سلسلة الوجود. وكما يقول المؤلّف، «فالكلّ متعلّقة بالأرض»، أي بالذات في قلب العبد الذي يتعرّف على ذاته بأنها محل يتوظف فيه حضور خالقها. وعليه، فإن قطبية الوعي المتأرجحة بين الرب (الإله الشخصي) والعبد، تستقر وتثبت في حال من التناظر العرفاني الكامل بين الأصل الإلهي والفرع الإنساني. ذلك أن كل واحد منهما يعرف الآخر بفضل معرفة هذا الآخر الذي هو في ذاته محلّ توظيف إلى حدّ أنه يصبح هو نفسه (الفصل الثاني عشر). وعند هذه الدرجة العليا يسطع «حق اليقين» الذي يلغي ويمحو التمايز الموهوم بين «أنا» و«هو». إنه التوحيد المتصل بالهُوية والذي بواسطته يؤكد الله ذاته

بوصفه «الشاهد الحقيقي للمشاهد» في قلب المؤمن الصدوق الذي هو مرآة تجلّيه (الله). ويسعنا في هذه الحال أن نرفض المعادلة (المعروفة) وفقاً لهذه التنويعة: «من عرف نفسه عرفه ربه». ذلك أن معرفة الله لنا في كينونتنا الجوهرية هي بالذات تلك التي تمنحنا معرفتنا مثلما نحن معروفون ومنكشفون فيه (الله) بقوة الجذب الموجودة في النور الأصلي والأولي. ويستدعي هذا حصول اليقين بعدم القدرة وبعدم الشوق إلى شيء غير الله، لأن في فناء وعيه في كينونة الله بأنه لم يكن شيئاً من قبل، يمكن للعبد أن يصبح شيئاً ما من خلال اشتراكه في النور الأصلي الذي ينبغي لزهد التوحيد أن يقوده إليه.

هذا الصعود نحو الاتحاد يتفق أو يتطابق مع نزول الحضور الإلهي في قلب الولي الصّديق الذي يتوظف فيه هذا الحضور، بحيث يتحقق الحديث (النبوي) الرائع القائل بأن «قلب المؤمن عرش الله»[٧]. عندئذٍ يستطيع (العبد) أن يعرف ربه بالذات تبعاً للمعرفة عينها التي يمتلكها الله عن ذاته، وهي معرفةٌ ساطعة، آنية وأزلية. لا أظن بأنني أكذّب ابن عربي إذ أعيد تلخيص المنظور عن طريق هذه المعادلات. فهناك أولاً الجهل. ثم يأتي التمييز بين الكتلة السميكة للجهل وبين الجزء الصغير جداً للمعرفة. ومن ثم تنشأ العلاقة داخل التمييز. ينشأ بعد ذلك انشداد العلاقة المفضي إلى إلغاء التمييز. ثم الاتحاد بدون تمييز. ومن ثم التمييز داخل الوحدة. وفي النهاية يحصل الإكتفاء في وحدة التمييز. المحطتان الأخيرتان تتراسلان على التوالي مع «الفناء» و«البقاء»، أو أيضاً مع التوحيد المتعلق بالذات وحدها ومع التوحيد المتعلق بالذات مع صفاتها.

طالما لم نفهم بأن الذي يسأل والذي يجيب (الطالب والمطلوب) ليسا متحاورَين اثنين متميزين الواحد عن الآخر، بل هما حقاً ازدواج التجلّي لروح بعينها تتحرى هاوية أسباب وجود الأشياء وأغراض المعرفة، طالما لم نفهم ذلك فإن أي نور حقيقي لن يسعه أن يلغي الحجاب الموهوم والعنيد كذلك للتمييز بين «أنا» و«هو». إنه عصارة الرسالة التي حملها الحلاّج والمجتمعة في إعلانه «أنا الحق» (أي أنا الله!) أو في صورة أكثر أمانة «أناي أصبحت الوجود الحق»[٨]. قول «هو» في هذه المرحلة، لهو بالتأكيد اعتراف بتعاليه وتنزيهه، إلا أنه أيضاً تعامل مع الله باعتباره (كياناً) آخر لا يحصل التماهي معه. إذا شئنا استخدام عبارات مسيحية، سنقول بأن حب القريب لم يفهم على أنه حبّ الله لذاته. إن أوائل كبار أتباع التحقق الصوفي - التستري، الحلاّج، خرّاز، الشبلي - وغيرهم من متصوفة مدرسة بغداد التي يقودها الجنيد (توفي عام ٩١١) لم يكفوا عن التأمل في معجم ألفاظ الضمائر، باعتباره بحثاً جذرياً عن الهوية الإلهية التي يجدر العثور عليها. وفي نقطة الذروة من زهدهم، وجدوها في الشطح، بواسطة الإتحاد الصوفي مع «المحبوب». التجربة الدائرة على مثل هذا الانصهار الروحي مع الأنا الالهية لم يكن متيسراً لها أن تحصل بدون استثارة وساوس الخطر، بل حتى الإستياء لدى علماء الكلام وفقهاء الشريعة المتغطرسين في ما يخصّ عقيدة التنزيه الإلهي

المطلق. وعليه فإن معظمهم (المتصوفة)، كانوا يتفادون التعبير الصريح عن تجربتهم، فيما لم يخشَ آخرون، مثل البسطامي المشهور ومن بعده الحلاّج، من إذاعة سر توحيدهم بلغة الشطح، وهي تعبير عفوي عن حقيقة جامحة منبثقة من القلب. كان الدرس قاسياً جداً - إذ نعلم نهاية الحلاج، شهيداً مصلوباً على يد القوة الدنيوية - إلى حدّ أن دعوة أساتذة التصوف تحولت شيئاً فشيئاً إلى خطاب من الطراز النفاحي والتحريضي، الممزوج بالجدل. هذا ما حصل مع ابن عربي، الذي يعبّر عن الرسالة الأساسية ذاتها بلغة مغلقة وحاسمة. على أن تأمله الرائع في «سر الُهوّية» وفي «نور الحيرة» كستار أخير للحقيقة الإلهية، ينبغي اختراقه (الفصل العاشر) باعتبار أن ليس في العمق سوى شرح مسهب وطويل للشطح المعهود في التصوف البدئي[٩].

عندما يزول حقاً الوهم المتعلّق بآخر ينبغي معرفته، فإن العارف والمعروف لا يعودان سوى (كائن) واحد، وهو يصير أنا. هذا هو التوحيد الباطني للمتصوفين، وهو توحيد يتعلق حصراً بتولية الذات وفقاً لنمط المثولية، وليس بالذات الإلهية غير المشروطة والتي يطلق عليها اسم «الغيب» (المجهول، غير المرئي). عندئذٍ تعود النفس إلى كينونة وتفكير الله الذي يعيد قولبتها وفقاً للصورة الكاملة: وهي بالضبط الصورة النموذجية الأولية لآدم المخلوق «على صورة الله». إنه استتباب التكوين الإلهي البدئي (الفطرة) الذي يستدعي قيام تشابه وقياس بين الخالق ومخلوقه. يمكننا القول بأن العمل الخيميائي الكبير يقوم على صياغة «حجر التشابه»، وهو رمز رئيسي للإنسان الكامل. هذا المنظار يلتحق بضروب الحدس الأساسية للخيمياء الروحية في تصوف ابن عربي، والتي قام بتوسيعها في رسالة خاصة[١٠]. فهو يقيم علاقة عضوية تجمع الموضوعة (التيمة) القرآنية المتعلقة باستواء الرحمن على عرش الكون مع التتويج الصوفي لقلب العارف. هكذا تكون الأسماء الالهية كلها، تلك التي جرى تعليمها لآدم أثناء فعل الخلق، تكون «مسجّلة» (منقوشة) على هذا «الحجر الفلسفي» الذي هو القلب، من حيث هو وعاء النفخة الإلهية البدئية. الألف، وهو الحرف الأول في الأبجدية العربية ورمز الذات المحض، يلقى نفسه منقوشاً على كل شيء يحمل سمة الوحدة الأولى. الإنسان يحوز في ذاته على سرّ الحجر، وهو سرّ الله الماثل لزوماً في الصورة الإنسانية (الفصل الثالث). فالشيخ يذكر الحديث (النبوي) عن القلب الموضوع «بين أصابع الرحمن»[١١]. اكتساب العلم الفطري هو الذي يتطلب اذعاناً كلياً بين يدي الله (البند الأساسي للتوكل) واستعداد القلب لاستقبال سوانح النور الالهي. وعلى هذا النحو يكون الإذعان لمشيئة الغيب والذي يشكل الخضر، وهو مثال العبد الكامل، شخصنته الروحية[١٢].

وفي سبيل محبة هذا الغيب الذي هو الله، يكابد أولياؤه محنتهم التي يصف ابن عربي أطوارها في «كتاب المشاهد». وهي مغامرة تستدرج السالك إلى طريق البر وطريق البحر، وتقوده عبر الأنهار المفضية إلى المحيط الإلهي الوحيد ليغطس فيه، وتنقله على مدارج السموات الباطنية السبع للملكوت

(المملكة الروحية). ودائماً يجد المسافر، دليله ومرشده إلى منبع النور بواسطة نجم يطلع أمام عين القلب. من خلال المكابدات التطهيرية، والاشراقات الصوفية الآتية لتدعيمه، ومن خلال شهادات القدرة الكلية والعلامات السماوية والأرضية للجمال والعظمة (الالهيين)، يجتاز السالك مدارج الإستقامة الإلهية التي يجدر بها أن توصله إلى منتهى أشواقه. ويختم ابن عربي محاضرته بتأويل باطني «للصراط المستقيم» المتصوَّر بمثابة صعود (معراج) للقلب من خلال «الأقسام السبعة للإستقامة». إننا واجدون، ها هنا، ملخصاً لمذهب القيامة الروحية وهو يقوم حقاً بتلخيص الطبع المشترك الأساسي للتصوّف على خطى سلالة من الكلاميين المتصوفة مثل المحاسبي، ولاحقاً الغزالي.

في ما يتعدّى شواغله الايديولوجية، فإن قيمة «كتاب المشاهد» تكمن في قوة الإستدعاء الإلهي الذي يؤول ابن عربي على نفسه التحدّث باسمه. وبوصفه استدعاءً من الرب لعبده المصطفى، فإن الخطاب الصادر عن الحضور الالهي يأتي في صورة امتداد للكلام النبوي. إن التناوب بين الأوامر والأوامر المضادة، بين الوعد والوعيد، إضافة إلى تراكم المفارقات، لهو أمر يهدف إلى كسر السلسلة الشاقة للخطاب المنطقي بغية إحداث يقظة النفس والمعرفة المطلوبة. على أن الإشراق الحقيقي لا يتحصّل إلا بعد التيه في صحراء الجهل وارتماء السالك فى «بحر الحيرة» (الفصل العاشر). إن التبيين المتّصف بالمفارقة والدائر على التنزيه / المثولية ينحلّ في مذهب التجلّي الإلهي للأنوار الهادية إلى المشاهدة. وسوف نرى لاحقاً الوظيفة الخاصة المنسوبة إلى مختلف الأنجم، وصلتها مع الرمزية العددية للسباعية المضاعفة. فهذه الرمزية هي التي تحكم بناء تأليف النص الذي يعنينا، وهي التي يجدر بنا أن نتفحصها الآن.

رمزية السباعية

سبق أن لاحظنا أن كتاب «المشاهد» يتقسّم على أربعة عشر مشهداً، ومن خلالها تتكشف الألوهية بواسطة نجم خاص يعكس نورها في قلب العارف. ونجد في المخطوطات أن لائحة وعناوين الفصول موضوعة في المرّة الأولى في نهاية التمهيد، ومن ثم مستعادة على التوالي في صياغة وإنشاء الرسالة. لمزيد من الوضوح، قمنا بنقل لائحة المحتويات هذه إلى آخر الكتاب. ولوضع عناوين هذه المشاهد، اكتفى ابن عربي في كل مرّة بتبديل الموضوع التيمي الذي يتطرّق إليه - نور العمد، نور المطلع، نور الأنهار، إلخ. - كذلك الأمر بالنسبة إلى تعيين النجم الخاص المفضى إلى المشهد الذي يتراسل معه. ولائحة المحتويات الموضوعة في بداية المؤلّف تتضمن بانتظام حرف الجرّ (بـ) لإظهار وإثبات، أنه بواسطة أو عن طريق نجم التمييز هذا أو ذاك يتوصل السالك إلى المشهد المحدَّد. لكن ابن عربي، وأثناء استعادته هذه الفصول داخل الكتاب، يترك هذه الصيغة ويستبدل حرف الجر «ب»

بحرف العطف «و»؛ الأمر الذي يقود إلى تبديل في العبارة، بحيث أن عبارة «مشهد نور الوجود بطلوع نجم العيان»، وهلم جرا، تصبح مجرد اجتماع واشتراك بين «نور الوجود» و«نجم العيان». إلى ذلك، نجد أن ابن عربي، في الفصول الأخيرة، لا يستعيد إلاّ بداية العنوان، بدون التذكير بالنجم المناسب للمشهد الذي يتحدّث عنه، ماذا يغيّر هذا في الأمر، سيقول البعض؟ لا شيء في ما يخصّ الجوهر، على أنّ هذا التقلّب، أعني الانتقال الأسلوبي المنشود من «بـ» إلى «و» في متن الكتاب، يدلّ على ما يبدو إلى أن العلاقة السببية التي شرع المؤلّف في إقامتها في البداية بين هذا النجم وهذا المشهد، ليست صارمة بالقدر الذي كان يحسبه في البداية.

ويجدر بنا تفحص بعض ملامح هذه الرمزية النجمية (المتعلقة بالنجم). فكما أن الألوهية تمتلك صفات متعددة، وحول شمسها تدور كواكب ونجوم متنوعة ذات لمعان متغير يلتقطه مُشاهد العلامات الإلهية، على هذا النحو تتبدّى وضعية سالك المشاهد. في صورة محاكاة واقتداء بابراهيم والأنبياء الآخرين المذكورين في الوحي القرآني، يستفيد المسافر الذي نتحدّث عنه من أنوار الهداية الإلهية عن طريق الأنجم الباطنية للعالم الروحي والمُدرَكة بواسطة الخيال الفاعل بما في ذلك «الملكوت» القابل للتمثل في صورة سماء للنفس، والمرتسم كما لو أنه وسيط بين العالم القابل للتعقل وبين ميدان الحواس. فالله ذو النور، بحسب الآية القرآنية «XXIV، ٣٥»، يهدي الأنبياء والأولياء بواسطة العلامات السماوية والمجرات. على النحو هذا يحفل القرآن كثيراً بالرموز الدائرة على التعليم والتفقيه النبوي بواسطة الشمس، القمر، فينوس (الزهرة) والترسيمات الفلكية المتنوعة المُظهرة لجمال الانتظام الكوني، والشاهدة على القدرة الكلية للخالق. إن رصد السماء يسعف السائرين نحو الله في سلوك الصراط المستقيم، شريطة أن يتجنبوا عبادة النجوم والكواكب[١٣].

من بين المعالم البارزة للاهتداء النبوي بالنجوم، نجد أن الفصول المتحدثة عن الرؤى السماوية للملكوت والمعطاة لابراهيم هي الأكثر دلالة. وقد جرى التوسّع في تأويلها في أدب التصّوف بغية إشهار تعلم المعرفة الإلهية من خلال مجاهدات الإرتحال نحو الوطن (أو المستقرّ) السماوي[١٤]. هناك أمثلة أخرى تشهد على سطوة هذه الرمزية النجمية بوصفها شهادة عن العناية الإلهية في القرآن[١٥]. وقد استلهم ابن عربي بالطبع نماذج قرآنية للرؤى النجمية التي تلابس التراث الديني المتصل بالتجربة النبوية. ونجد اشهارات عدة لهذا الوجه في مجرى الكتاب الذي وضعه ابن عربي (انظر الفصول، الرابع والسابع والثامن، تحديداً). مع ذلك، ثمة مشاهد عديدة تنفتح على نماذج أخرى من الرؤى المتعلقة بسجلّ الكونيّات أو الميتافيزيقا. ينطبق هذا على (مشاهد) نور الألوهية، والصمت، والحيرة، وكذلك على رمزية السفر عبر الأنهار والمحيطات (الفصلان الثامن والتاسع). إن الموضوعة (التيمة) الإجمالية المتكررة والدائرة على السفر والبحث يجري ابرازها وإشهارها عن طريق انكشاف هذه الكيانات المضيئة المختلفة بالتراسل مع الأسماء الإلهية إذ هي (الكيانات المضيئة) علاماتها «المرئية»

في الملكوت. ثمة مقاطع عدّة من سيرته الذاتية الروحية تؤكد الواقعة المشار إليها[١٦]. فالشيخ يذكر، في مواضع عدّة، الشمس والقمر، والنجوم عموماً، بل حتى يذكر في موضع واحد بنات نعش الصغرى في كتابه، ولكي يحضّ شاهد مشاهداته على اكتشاف الله وأسراره، نرى الكائن الأعلى يطلب منه: «انظرني في الشمس واطلبني في القمر وابحثني في النجوم». (الفصل الرابع، الفقرة العشرون). وها هو يذكر الشمس والقمر مرة أخرى، إذ أن الدفقات الروحية المتناوبة تحدّد شرط الصخرة السابحة في البحر الأخضر (الفصل الثامن).

في «كتاب المشاهد» يقترح ابن عربي نوعاً من التراسل بين أسماء وخصائص الحكمة الإلهية وبين الكشف عنها بواسطة الكيانات السماوية للملكوت. كلّ نور إلهي متجلّ تلتقطه عين القلب يُخفي ملمحاً من ملامح العلم الفطري المبثوث عبر الكلام الإلهي. الخطاب الذي يوجّهه الله إلى «شاهدة في المشاهدة» لهو جوهر النور القابل للتعقل والذي يكون هذا النجم حامله. هذا المعنى السرّي هو الذي يتعلق الأمر بولوجه، على هذا النحو، ومن خلال المحطات الأربع عشرة «لكتاب المشاهد»، نجد الكلام الإلهي، المحمول على صورة ومفهوم الإرسال المضيء، يولّد استفاقة النفس على الحقائق الميتافيزيقية التي ينبغي على السالك استيعابها، تأويلها ونقلها إلى أهل الطريقة. تعاقب الظهورات والإحتجابات المتصلة بأنوار المشاهدة التي تشكّل كذلك ستور وحجب تجلّيات الجلال الإلهي، هذا التعاقب يشرط عملية تعلّم أسرار الخلق ومعرفة التوحيد. هذا التعلّم أو التفقه ينمو عن طريق الحركة الجدلية (الديالكتيكية) الملازمة للتربية الإلهية. والحال، في صورة أساسية، أنه بواسطة «حضور الروح» الصادرة عن الأمر الالهي، أي عن فعل «كن» القرآني، يُقاد السالك إلى تعلّم ومعرفة إرادة الله وأوامره ما قبل الأبدية.

ولئن كان الإنسان غير قادر على معرفة مقياس القدرة الإلهية التي تضطره إلى القنوع والارتضاء حيال جهله الأساسي، فإن الألوهية، وعن طريق التوسّل بها، تتكيّف مع ضعفه وتدلّه بأنوارها على مصيره وعلى ألغاز الطريق التوحيدي المفضي إلى الخلاص، وبالتالي إلى السعادة.

هذه التربية الإلهية تفعل فعلها بواسطة لمسات خاطفة، في أحوال صوفية أو شطحات عابرة، أو كذلك من خلال وقفات أكثر استدامة في محطّات المشاهدة. كلّ عتبة للمشاهدة يبلغها السالك لهي أشبه بواحة من العذوبة والطمأنينة خلال محنة مكابداته في صحراء العبودية الإنسانية. فبالنسبة إلى سالك الطريق نحو الله، كل شيء يغدو علامة، و«آيات» الكتاب هي علامات قابلة للفهم مباشرة لدى الذي يحسن قراءة كتاب الوجود، الذي هو كلام الله المتحقق في فعل، والمثبت في الوحي القرآني. على أن الليل المتعاقب على النهار، الزمن، الفصول، النور، الظلمة، السماء، الأرض، أحكام الطبيعة، الأفلاك، الشمس والقمر، كل هذا يحمل دلالة محدّدة بدقة ويجدر بالسالك أن يفهمها في اللحظة التي تظهر فيها أمامه هذه «العلامة».

باستثناء الفصل الحادي عشر القصير، وهو عبارة عن رؤيا مهيبة وعظيمة للألوهية غير المحددة البتّة، فإن كلّ نور يتقدّم كما لو أنه صفة إلهية يجري تمثيلها عموماً بواسطة مفردة من المفردات المأخوذة من مصطلحات التصوّف والفلسفة، وفي صورة أقلّ بكثير بواسطة كلمة مأخوذة من السياق القرآني، وهي حالة أشرنا إليها في التقديمات المتراسلة مع الفصول، هكذا هو الأمر بالنسبة إلى المرشد، والصخرة، والوتد، إلخ. إنّ احدى اللطائف الميتافيزيقية المرهفة لهذه الرمزية المتعلقة بالأنوار الالهية هي تلك التي تضع موضع البداهة الوظيفة الإستقبالية والاشراقية للأنجم المختلفة التي تعترض الأنوار، إذ يكون كل نجم من الأنجم متوائماً ومتوافقاً مع واحدة من «لطائف» الإناسة (الأنتروبولوجيا) الصوفية: القلب، بوصفه مركزاً مرجعياً للإشراقات الإلهية، إضافة إلى المراكز الأخرى للوجدان التي تتصل به وتنصهر فيه، مثل «السرّ»، «الروح» الفردانية، اللغز «الخفي»، وهلم جراً[١٧]. يوجد تراسل عضوي بين المجسم الانساني الصغير (ميكروكوسم) وبين الأنوار المختلفة المنبعثة من العالم غير المرئي، من المنبع الإلهي المحجوب، والتي يحصل تسليطها على وجدان الصوفي، وهي التي يكتشفها هذا الأخير بفضل قوة لطائفه داخل «الملكوت»، وهو عالم أوسط للنفس العالمية الوسيطة بين العالم المحسوس والعالم ما فوق الطبيعي محضاً. انكشاف كل مشاهدة يتراسل مع عتبة أو مقام للمعرفة، وهي عتبة ينبغي عبورها وتجاوزها من أجل الذهاب نحو عتبة أخرى أكثر علواً وارتقاءً.

إن الأمر يتعلّق بأخلاق التوغّل أو «السلوك» المحدّدة للاكتساب التدريجي لمراحل المعرفة التوحيدية التي يجد الصوفي أنه مدعوّ لاجتيازها. مثل منارة مرفوعة، يقوم كل نجم باطني للقلب بتسليط إضاءة مناسبة فوق مساحة مظلمة من البحر المحيط الإلهي الذي يمخر المسافر عبابه. إنه (النجم) يمثل صفة لتجلّي الله، ووجهاً للعناية التي يمارسها الله على صفوة عباده المخلصين، ذلك أنهم «بالنجم هم يهتدون». (القرآن XVI، ١٦).

أما بالنسبة إلى عدد هذه المشاهد (أربعة عشر)، فإنه غنيّ عن القول أن ابن عربي استفاد في صورة متعمدة ومقصودة من رمزية السُباعية المضاعفة. ونحن نعرف الحُكم الذي أعلنه أمام حلقة الشيخ المهدوي (في تونس عام ٥٩٠ للهجرة) في المرحلة التي كتب فيها «كتاب المشاهد». فقد أعلن أمام الحاضرين المذهولين: «أنا القرآن والسبعة المضاعفة!» (تلميحاً إلى الآيات السبع للفاتحة)[١٨].

من حيث هو عدد تام، فإن الرقم سبعة ومضاعفاته يحفّز على إقامة العديد من التراسلات الكونية (الكوسمولوجية) والإناسية والقبّالية. ولئن كان عدداً مفرداً، مثل الواحد والثلاثة، فإن الرقم سبعة يردّ إلى الوحدة، إلى الواحد الجوهري، رمز الغيب. وهو يعبّر عن تكاثره، وعلى النحو ذاته، نجد أن مبدأ مضاعفة السباعية هو الذي يحدّد عدد المشاهد الأربعة عشر. لقد حدد ابن عربي بدقة، وفي موضع آخر، مفهومه للعدد أربعة عشرة باعتباره دليلاً على النفس الإنسانية الممتلئة إشراقاً والمُظهرة

لعملية توليف صفات الكمال - وعددها سبعة تقليدياً - وذلك أثناء تفسيره لمقطع من كتابه «ترجمان الأشواق»[19]. ويبدو أنه يستلهم خصائص الهيئات الرباعية عند الفيثاغوريين (أتباع فيثاغورس)، جامعاً أو مضيفاً المجموعة الرباعية الأساسية للقوى الأربع أو العناصر العالمية الأربعة مع العدد عشرة، الذي هو حصيلة تكاثرها، لاستخراج السباعية المضاعفة المتعلقة بتكوين النفس المتضلعة في معرفة التوحيد. وهي الفكرة ذاتها التي تقتضي توزيع الرسالة على أربعة عشر مشهداً يكشف كلّ واحد منها عن وجه محدّد للتحقق الصوفي.

في معرض تفسير الهيئة السباعيةَ الكونية والصوفية، يظهر «الحديث» المشهور عن السبعين ألف حجاب التي تحجب الوجه الالهي، وهو حديث يدخل بانتظام في التناول التأويلي للتصوف وللتشيّع. هذا الحديث يقود التيمة الموجِّهة للفصل الثالث[20] ويحفز، بطريقة أكثر عمومية، على وضع الإيقاع المتناغم للسباعية التي تتكرّر في هذه الرسالة. إن طلوع السبعين (أو السبعين ألف) حجاب يتراسل مع المدارج السبعة للصعود نحو منبع النور بفضل التربية الالهية «للمطّلع» (أنظر الفصل السادس). فهذا الأخير يؤكد للسالك بأنه حيال كل مقام في المسار الصوفي يتراسل انكشاف لسرّ لا يمكن تبليغه إلى جهة أخرى، بدون تعرّض المستفيد منه للخطر. فالله يبوح للسالك: «إعلم أنّ قلب العارف يمرّ عليه كل يوم سبعون ألف سرّ من أسرار جلالي لا يعودون إليه أبداً». (المقطع ٣٤ من الفصل السادس). يجدر بنا أن نلاحظ أن الرقم هذا هو عملية تكاثر للسباعية الأساسية للهيئة الكونية، بحسب الموضوعة (التيمة) القرآنية عن خلق السموات السبع والأرضون السبع (القرآن، LXV، ١٢)، والتي يذكر بها ابن عربي في خاتمة الكتاب (المقطع ٨٩). وفقاً لمنظار آخر، قبّالي هذه المرّة، يتحدث ابن عربي عن سيرورة انكشاف أسرار الهيئة الكونية والصفات الإلهية عن طريق سلسلة مركبة من سبعين حرفاً (المصدر السابق)، والأمر كذلك في ما يخصّ السبعين تسبيحة التي يتطلبها المذهب التأويلي السرّي الدائر على «الألف»، إذ هذا الحرف هو في دعامة وأساس الإسم العلوي، وهو بالتالي رمز التوحيد الالهي[21].

وفي السيناريو المتعلّق بيوم الحساب، نجد قاعدة السباعية تنطبق كذلك على الفئات السبع من نزلاء جهنم. وفي ما يخصّ اقتصاد النجاة العالمية، نجد أن ابن عربي يوقف إكمال التوحيد على سيرورة خلاص كوني مؤتلف في صورة رمزية جداً مع ظهور الألف السابع الذي يتطابق مع إلغاء كل الستور الميتافيزيقية. والعودة إلى التناغم تتنمذج بواسطة الفكرة الدائرة على الدهر (الأيون) الأخروي، (المتعلّق بالآخرة). هذا «اليوم» الإلهي يسم نهاية الألف السادس، الموضوع تحت «حكم (حرف) الميم» (الرمز المخصص لاسم محمّد)، ويفضي إلى «الألف السابع» الذي هو المدّة المحضة «للتعايش الصوفي» (أي المعيّة) مع الله ولجملة النوع البشري، وهو يمثل قدوم العهد الرسولي المسبوق بيوم الحساب الأخير الذي يصنع منه ابن عربي مشهداً ذا طابع دانتيّ (نسبة إلى المفكر الإيطالي دانتي).

في نهاية هذا السيناريو الأخروي الذي تمثل فيه كلّ الفرَق للمحاكمة، نرى ابن عربي يترأس طائفة المُصْطَفين المقبولين في الجنّة، ويقدّم نفسه بدون تواضع مزعوم أو مصطنع باعتباره منتدباً من العليّ القدير، ومكلفاً بأن يحمل إلى الانسانية المعذّبة الرؤيا المبهجة والمعرفة المؤدّية إلى النجاة[٢٢]. هنا أيضاً، نجد أن الحافز على الحكم النهائي وعلى النجاة يخضع لقانون السُباعية.

هذه الأمثلة، التي يسعنا مضاعفتها، تُبرز بهذه الدرجة أو تلك خصائص الشكل السُباعي المتحكم بالنهج التأويلي الروحي لدى ابن عربي. ففي نظام الخلق أو التكوين، نرى الألفية الأخيرة تسم الإنتهاء من السيرورة الخالقة، ويرمز إليه باستراحة الله «السبتية» في اليوم السابع بحسب الحكاية التوراتية للتكوين. على أن الدورة الكونية للأيام السبعة أو الألفيات السبع للخلق يتراسل معها في النظام الأخروي صعود الروح عبر مدارج السموات السبع «للمعراج»، بحسب السُنَن المتعلقة بالمعراج الصوفي للنبي محمد. الألفية السابعة تسم الإنتهاء من رحلة الولاية، من حيث هي تضلّع في العرفان، واندماج متجدّد في الوحدة الالهية.

أثناء مناقشة عدد «وجوه القلب»، المتماثلة مع أبواب المشاهدة، وبالرجوع إلى مذهب الغزالي، يقوم ابن عربي بتعداد «الحضرات» الإلهية التي تنكشف داخل المشاهدة، والتي يشكّل المجسّم الصغير (ميكروكوسم) للقلب مرآة تجلّيها (المقطع ٩٣). ويخلص بعد ذلك بتعليل إلى القول: «ثم لتعلم أن لهذه الحضرات أسراراً ظاهرة وأسراراً باطنة»، والقسم الأول من الأسرار يتوجه إلى أهل الإستدراج، والقسم الثاني إلى أصحاب الحقائق الثابتين (المقطع ١٠٢). إنها، هنا أيضاً، طريقة لتبرير مضاعفة (أو ازدواج) السباعية التي نلقاها في مشاهدنا الأربعة عشر. والهدف منها هو أن تسمح لكل فئة من الفئتين المذكورتين باجتياز المدارج السبعة والدرجات السبع للمسار الروحي عبر سلوكها الطريق الأكثر ملاءمة لها. ولتحديد معايير الصدق المطلوب من صفوة أولياء الله، يصف ابن عربي باختصار في خلاصته وجوه «الاستقامة». هذا التفسير «للصراط المستقيم» المذكور في سورة الفاتحة (I، ٦) يتضمن سبع درجات متصاعدة، ومجزّأة إلى ثلاثة وجوه مكمّلة: الاستقامة بالقول، والإستقامة بالفعل، والاستقامة بالقلب (المقطعان ١٠٤ و١٠٥).

أخيراً، في أحجية صغيرة قبّالية الطابع، وبصدد الحرفين طاء وهاء اللذين ينجم عن جمعهما بحسب القيمة الرقمية الرقم اربعة عشر، يوحي ابن عربي بإقامة تقارب مع العدد المكرّس لمشاهده الأربعة عشر. هذان الحرفان اللذان يفتتحان السورة نجدهما مسجّلين في مجموعة كواكب بنات نعش الصغرى راسمين صورة المجسم الانساني الصغير (المقطع ٦٧). الأكثر أهمية من ذلك، هو أنها سورة يعتبرها ابن عربي غالية وعزيزة جداً، لأن الألوهية تكشف نفسها في صيغة التأكيد الشخصي: «إنني أنا الله، لا إله إلا أنا» (XX، ١٤)، وهذا الافصاح عن التوحيد في لغة الهوية، هو الذي يُسبّب الحيرة، ويمدّ العون إلى الشهود الصادقين في نور التوحيد[٢٣].

من هذه التراسلات المتنوعة سوف نتوقف عند استمرارية الرقم سبعة، وهو عدد ذهبي، يطبقه الشيخ على مناظير مختلفة، كونية وأخروية وعقلية. ويسعنا القول أن ابن عربي يتبنى، مثل الكثيرين من المؤلّفين المسلمين الآخرين، ترسيمة السباعية المضاعفة تبعاً للباطن وللظاهر مستلهماً المعراج المحمدي الذي أعطى عنه، على كل حال، عدّة روايات صوفية. هكذا تكون كل مشاهدة مفتاح دخول إلى إحدى مناطق «الآخرة»، تلك التي تسير نحوها كل نفس، إمّا قابعة في جهلها لمصيرها الآتي، وإما آخذة في الإستباق الروحي الذي يقوم به أهل الطريقة، المتضلعين منذ حياتهم الراهنة في الأسرار الأخروية للحياة الأبدية، للغبطة، ولكن كذلك للعقاب الإلهي، وهذا المنظار الدائر على الغايات الأخيرة يلاحق تأملات ابن عربي، كما يتخلل خطابه.

بصدد رسالة التمهيد

«كتاب المشاهد»، كما ننشره، يتقدّم كما لو أنه رسالة مستقلة بذاتها وكاملة، من التمهيد حتى خاتمة الكتاب. مع ذلك، وفي بعض مجموعات المخطوطات، نجد أن النص البحت لـ «كتاب المشاهد» مسبوق برسالة طويلة بعض الشيء تحتل موقع التمهيد له، على أن توخي الصواب والدقة يقضي باعطائها صفة التعقيب أو التذييل على الكتاب. وهي مسجّلة، بالمناسبة، تحت عناوين مختلفة من شأنها توليد الخلط والتشوش[٢٤]. والحال أن الأمر يتعلّق بنوع من النفاح الذي دبّجه ابن عربي لتعزيز فرص استقبال هذه الرسالة في حلقة الشيخ عبد العزيز المهدوي الذي كان ابن عربي تلميذاً ومريداً له في بداية دعوته[٢٥].

وبالفعل، كان المهدوي على صلة مباشرة بالشيخ العظيم الشأن أبو مدين (توفي عام ١١٩٧)، المتحدر من أصل أندلسي، والذي كان يُعتبر «قطب» الصوفية في شمال افريقيا[٢٦]. وسوف ينجح ابن عربي، بعد فترة قصيرة، في فرض نفسه كوريث روحي رئيسي لهذا الأخير، وإن كان الرجلان لم يلتقيا ببعضهما البعض، على ما يبدو. والحال أنه أثناء رحلة قام بها ابن عربي وزار فيها تونس (عام ١١٩٤) للتعرف على الشيخ المهدوي، عامله هذا الأخير ببرودة وتحفظ بدعوى أنه صدم الحاضرين بإطلاقه بعض العبارات التي اعتبرت مُغالية[٢٧]. إن المبادرة إلى توجيه رسالة إليه (المهدوي) شارحاً دوافعه إلى تأليف «كتاب المشاهد» لا يمكنها إلا تسوية الأمور وتسهيل قبوله في الحلقة المغلقة إلى حدّ بعيد التي يرأسها هذا الشيخ المعدود بين أصحاب أبي مدين.

في هذه الرسالة التي يدافع فيها ابن عربي عن صلاحية الإستعانة بالكشف الداخلي لدى أولياء الله، نراه يبرّر كذلك مفاهيمه عن «الولاية» مستشهداً ببعض الشخصيات النافذة في مذهب الصوفية والتي استخدمت قبله طريقة الحوار المباشر (المخاطبة) مع الله لنقل رسالتها الروحية. ومن بين هذه

الهيئات النافذة الكلمة، يشير ابن عربي إلى كتابات معينة صادرة عن حلقة مدرسة «المريّة»، التي يقوم بتمثيلها ابن برّجان (ت. ١١٤١)، وابن العريف (ت. ١١٤١)[٢٨]، وينسب نفسه إلى المتصوف الكبير النفّري، معترفاً بأنه استوحى أعماله لتأليف رسالته. سنعود إلى هذه النقطة في الفصل التالي.

وفي هذه الرسالة، يتوقع مؤلفنا بالطبع حصول اعتراض من بعض القرّاء الذين يسعهم أن يقولوا له: «كيف تزعم أنّ الأمر يتعلّق بشيء مكتوب موحى به مباشرة من الخطاب الإلهي، مع أنك تعلم بأنه بعد النبي محمد لم يعد هناك وحي إلهي؟»[٢٩]، ويجيب الشيخ مستخدماً التمييز الكلامي الدقيق بين «الوحي» المقصور على الأنبياء وحدهم، وبين «الإلهام» الذي ينادي به الأولياء باعتبارهم ورثة ومفسري التعليم النبوي المحفوظ في القرآن.

ولكي يثبت بأنه لم يكن بصدد محاولته الأولى، فإن ابن عربي يحيل، على جاري عادته، إلى مؤلفات أخرى له ويعطى عناوينها، وهي تختلف عن الرسالتين الصغيرتين المذكورتين في خاتمة «كتاب المشاهد»[٣٠].

بيد أن هذا يطرح مشكلة إضافية، إذ نعلم بأن ابن عربي يشير في معظم الأحيان، وتحت عناوين مختلفة، إلى أعمال مكتوبة بعينها، بل حتى أنه يشير أحياناً إلى رسائل لم يكتبها بعد وبقيت في حال مشروع لم ينجز، أو لم يتم العثور عليها. مهما يكن الأمر، فإن مؤلفنا يحصل بهذه الطريقة على «تأثير جماهيري» من شأنه أن يحدث انطباعاً قوياً لدى المستمعين في ما يخصّ خصوبته الأدبية وصلابة ثقافته الروحية، وهما ما لا يضعهما أحد موضع الشك في صورة جدّية. هذا الشرح الملحق (بالنص) لهو قطعاً ضرب من النفاح ذي الطابع الظرفي «لكتاب المشاهد» ويهدف إلى تعزيز فرص حصوله على استقبال طيّب في حلقة الشيخ المهدوي. أي أن النصّين المكتوبين متمايزان حقاً الواحد عن الآخر. على أي حال، ليس هناك إشارة إلى هذه الرسالة في التفسيرات الدائرة على الرسالة التي تعنينا.

النسب الأدبي : النفّري والغزالي

يحمل «كتاب المشاهد» وسم ودمغة التأثير المذهبي لإثنين من كبار الكلاميين الصوفيين، وهما مختلفان كثيراً الواحد عن الآخر ثقافةً ومزاجاً. يتعلق الأمر بالصوفي عبد الجبار النفّري (في القرن العاشر) وبأبي حامد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١)، المدافع الشهير عن قيم التصوف، ولكنه كذلك صاحب النقد القاسي والمتشدّد حيال الفلاسفة.

الإتيان على ذكر النفّري في رسالة ابن عربي والمشار إليه أعلاه، كان أضعف الايمان، نظراً إلى

القرابة الحميمة الأسلوبية والمذهبية، القائمة بين «كتاب المشاهد» و«كتاب المواقف» للنفّري. فهذه الرسالة (للنفري) الرفيعة الشأن في حقل الميتافيزيقا، الحاملة قطعاً طابعاً استبطانياً وجوانياً والقوية الاستلهام، تعدّ من بين روائع الأدب الكلاسيكي للتصوّف. وقد جرت صياغتها في القالب المميز للحوار مع الله، داخل شبكة من الأسئلة والأجوبة بحيث ينبثق المعنى المتجدّد على الدوام للحقيقة الإلهية الجوهرية التي تنكشف في قلب المتصوف المستدعى إليها.

لقد درس ابن عربي عن كثب عمل النفّري، بل «اقتدى» به لتحرير الرسالة التي نتناولها، ويجدر بنا الإعتراف بأن «كتاب المواقف» للنفّري مكتوب بطريقة أفضل بكثير وأكثر وضوحاً وصفاء، ذلك أن تفكير النفري واضح وعميق على الدوام. ويعود هذا إلى الطابع الحميم لمحادثات سالك «المواقف» مع المحاور الالهي، لأنّ الحوار، المشدود والدقيق، لا يستخدم كذريعة، كما يحصل في «كتاب المشاهد»، للإسترسال في تداعيات فلسفية أو سجالية. إن مؤلفنا (ابن عربي) لم يتوان أحياناً عن أن يدسّ صراحة أشياء للنفّري مستخدماً بعض عناوينه ومقاطعه في صورة حرفية تقريباً مدخلاً إيّاها خلسةً في رسالته. وقد أشرنا إلى حالات الإختلاس الفاقعة في مجرى التقديمات المناسبة للفصول. هذه الإستعارات لم تؤخذ فحسب من بعض فصول «كتاب المواقف»، بل كذلك من «كتاب المخاطبات» للنفّري ذاته.

الأب نويا، الذي ندين له بطبعة جديدة، لأعمال النفّري تكمّل تلك التي نشرها أربري[٣١]، كان يقترح تذوق طعم القول التالي الذي يلخص بالفعل فكر النفّري: «يا عبد اخرج إليّ كما يخرج أوليائي إليّ تسلك طريقهم الذي يسلكون ويلتقون ويتواصون ويتكلمون[*]».

إن علامة اصطفاء الوليّ بحسب النفّري هي أن يكون مدّعواً إلى المثول في حضرة الله وأن يضع قلبه بين يديه لاستقبال الفيض المباشر للنور الإلهي. هذا النور هو الذي يحوله المتصوف إلى كلام في صيغة خطاب مُلهم.

أعتقد انه من المفيد أن نشير إلى أن اعتماد طريقة المخاطبة الصوفية بين الله والإنسان، وفيها تسطع موهبة النفّري كلها والتي افتتن بها الشاب ابن عربي، يجد أصوله في اللغة التعبيرية للتصوف القديم وفي صورة «الشطح»: لدى الحلاّج ، الشبلي، نوري وغيرهم من كبار أساتذة التصوف[٣٢].

في ما يتعلق بالأصل، يبدو أن «صيغة» المخاطبة مع الحضرة الإلهية في صورة «قال لي الله .. أقول..» كانت من «ابتكار» البسطامي (ت. ٨٤٨) الشهيد.

نقول هذا، على الأقل، في حال إطلاق حكمنا استناداً إلى متن الكتابات المعهودة عن صعوده الصوفي نحو العرش الإلهي حيث استدعاه الله لمعرفة واكتناه أشواق قلبه[٣٣].

لقد ساهم ابن عربي مساهمة مباشرة في «ترهين» (جعل الشيء راهناً وحالياً) فكر النفّري، متفادياً بذلك احتمال ضياع نتاج النفري في غياهب النسيان. حتى أنه ألزم تلميذه ومريده القريب

ابن سودكين بنسخ كتاباته (النفّري)[٣٤]. ونحن لا نعلم بدقة تواريخ حياة النفّري، الذي يبدو أنه توفي في عام ٣٥٤ للهجرة بحسب (المؤرّخ) حاجي خليفة. ويبدو أن «المواقف»، كما وصلت إلينا، قد تعرّضت لإعادة تأليف وتحقيق على يد حفيده، أو أحد تلامذته ومريديه.

لقد ظلّ النفّري متصوّفاً ممحوّاً وهامشياً. ولئن كان متجرداً عن أي طموح، فإنه تذوق المواصفات الكاريزمية للإعتكاف المتوحد، وهو يقدّم شهادة عن الكلام (الإلهي) المنبثّ في القلب في أسلوب بسيط يطغى فيه الشعور الفائق الوصف. هذا الشاهد المتأمل المحض يعقد حواراً شخصياً مع الله مبرزاً سائر مفارقات تلاقي الأضداد (المتقابلات) عن طريق عملية استبطان للحظات القوية في الحبكة القرآنية، وهي اللحظات التي تغذّي التفسير الصوفي في مذهب التصوف القديم. إن الموضوعة (التيمة) النفّرية، التي يتناوب فيها التحريض والبوح بالأشياء الحميمة، تعظيم التنزيه والشوق الجامح إلى «الاتحاد الصوفي» بواسطة المثولية، هذه التيمة تتخلّل مقاطع عديدة من «كتاب المشاهد».

في تلك الحقبة، كان الشاب ابن عربي ما يزال في مرحلة تمثله واستيعابه «للكتابات الكلاسيكية» للتصوف، التي ينبغي على كل واحد أن يدرسها. ونحن نراه كذلك متأثراً بتعاليم الغزالي، وتحديداً في سجاله ضدّ الفلاسفة والكلاميين العقلانيين. على هذا النحو، نجد ابن عربي، في السيناريو الأخروي الموضوع في الفصل الرابع عشر والمشار إليه من قبل، نجده يأخذ على حسابه الخاص، وبدون أن يعترف بذلك على أي حال، الإدانة الأكثر محاججة التي وجهها الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة»، وهذا الردّ سوف يجلب عليه (الغزالي) الرد المشهور واللاحق على وفاته والذي وضعه الفيلسوف ابن رشد (ت. ١١٩١)[٣٥]. وهذه مناسبة للتذكير بأن ابن عربي التقى في مراهقته بأستاذ وشيخ المذهب الأرسطي العربي في قرطبة، وحضر لاحقاً مراسيم دفنه الوطنية[٣٦]. وكما لو أن إدانة الغزالي لم تكن تكفي، يمعن ابن عربي في دق الإسفين مُرسلاً إلى نار جهنم الكلاميين العقلانيين والفلاسفة المتأثرين بالهللينيين، إلى جانب فرق أخرى في الإسلام يحكم عليها بالزندقة. إلى ذلك، يقوم ابن عربي، في خاتمة رسالته، بإعادة تكييف النظرية المعدودة كلاسيكية عن المعرفة وعن رؤية القلب بمختلف وجوهه مستهلماً تعاليم الغزالي الكبيرة في كتاب «إحياء علوم الدين». ويجد في ذلك مناسبة للتمايز عن التصوف «المعتدل» للغزالي، الذي كان يتشدّد في حكمه ضدّ البدعة المذهبية والعقائدية بالقياس إلى السنّة المتوارثة[٣٧].

يسعنا أن نتحقق، من خلال هذا النسب المزدوج، من أن صاحبنا المتضلع في الميتافيزيقا، والبالغ بالكاد الثلاثين من العمر آنذاك، كان ما يزال يبحث عن طريقه وعن سجلّ تعبيره الديني. مرونته الذهنية وقدرته على الاستيعاب كانتا تسمحان له، على ما يبدو، بالمزاوجة والتركيب بين «نوعين» متمايزين حقاً الواحد عن الآخر: تيار «علم الكلام الشرعي (الأرثوذكسي)» المتحدّر من الغزالي، مع المبادرات الميتافيزيقية الجريئة للباطني النفّري. هذا الملمح يكشف عن روح التوليف المميّزة تخصيصاً

لمذهب ابن عربي، الذي هو في آن معاً «عالم» و«عارف».

تناغمات أدبية أخرى

ينمّ «كتاب المشاهد»، من ناحية أخرى، عن تناغمات تيماتية خاصة مع رسالتين صغيرتين أخريين، وكلاهما لابن عربي، نقصد بذلك رسالته الحاملة عنوان «كتاب الشاهد»[٣٨]. هذه الرسالة الدائرة على شاهد المشاهدة، والمتضمنة سبعة وعشرين فصلاً قصيراً (كما هي الحال في كتاب «الفصوص»)، هي أيضاً صيغة مخاطبة وبعض تيماتها يتقاطع مع التيمات الماثلة في «كتاب المشاهد». وهذا المؤلَّفُ وضع على الأرجح في فترة لاحقة، لأن الأسلوب أكثر طلاوة، على أنه لا يتمتع البتة بالكثافة الفلسفية والرمزية التي نجدها في رسالتنا. يوجد، من ناحية أخرى، رسالة منسوبة إلى ابن عربي تحمل عنوان «كتاب الحجوب»، وتتضمن ثلاثين فصلاً مختصراً عن رفع الستور التي تحجب الوجه الإلهي. إنها تيمة متكررة في التصوف، ونحن نجدها بالطبع في الرسالة التي نقدّمها، حتى وإن كانت نسبة هذه الرسالة الصغيرة إلى ابن عربي ليست مؤكدة، فإنها تستحق أن نعاينها، في الأقل على سبيل المقارنة[٣٩].

تفسيرات «كتاب المشاهد»

الكتابات الأساسية لابن عربي كانت في معظم الأحيان موضع تفسيرات عدة. لا ينبغي إذن أن يفوتنا سهواً أو خطأ طبيعة وهدف هذه التفسيرات التقليدية لرسائل التصوف، فهي بالأحرى حواشٍ أو ملحوظات تقنية مكتوبة في قالب اصطلاحي انطلاقاً من شروحات وملاحظات صادرة عن ابن عربي أثناء جلسات قراءات منتظمة كان هذا الأخير يقدّمها للحديث عن أعماله. إننا بصدد تقاليد مدرسة يقوم فيها الشيخ أو الأستاذ بتثبيت قواعد التأويل، ولم يكن المريدون يفعلون سوى تسجيل فحوى هذا التعليم الشفوي. ابن عربي متصوف راءٍ، لكنه ليس مربياً، ومن النادر أن تحمل كتاباته طابعاً تربوياً وتعليمياً. وهذه هي حالة تفسيرات «كتاب المشاهد»، والتي تستكمل ببساطة في قالب حاشية جزئية نمط العرض الباطني لفكر الشيخ والأستاذ. في مجموعته (كاتالوغ) الدائرة على السير والتراجم، أثبت عثمان يحيى تفسيرين اثنين رئيسيين[٤٠]. الأول بحسب التسلسل التاريخي هو تفسير وضعه اسماعيل ابن سودكين (١١٨١ ـ ١٢٤٨) الذي دخل منذ السادسة عشرة من عمره في خدمة الشيخ، وجعله هذا الأخير نديمه وصفيّه[٤١]. يوجد تفسير ثانٍ تابع للأول، وهو صادر عن امرأة، سيتا عجم بنت النفيس، المتوفية حوالى ١٢٨٨. المقاطع التي اصطفاها ناشرو الترجمة الأسبانية الحديثة الصدور لرسالتنا، تسمح بتكوين فكرة دقيقة عن التفسير الثاني هذا[٤٢]. ولن

نشير إلا على سبيل التذكار إلى تفسير لم يعثر عليه وتنسبه بعض المخطوطات إلى مؤلّف لاحق، هو عبد العريف منوي (ت. ١٠٣١ هجرية).

لقد عثرنا على تفسير آخر «لكتاب المشاهد» وهو تفسير لم يكن أحد يحسب أنه موجود، وهو ماثل في مخطوطتنا الأساسية التي نصفها في ما بعد. هذا التفسير غير المعروف، وهو فلسفياً أكثر تشبعاً من التفسيرات السابقة، يُنسب إلى صدر الدين قونوي (١٢١٠ ـ ١٢٧٤)، ابن زوجة ابن عربي. على عكس ابن سودكين الذي كان صاحب حاشية، فإن قونوي كان كاتباً ذا طابع شخصي أكثر بكثير من الآخر، وقد ترك نتاجاً يستحق التقدير. لئن كان ميتافيزيقياً لامعاً، فإن قونوي[٤٣] يعتبر بحق بمثابة «الوريث الروحي» لابن عربي وزعيم مدرسته التي أسسها في قونية في ذات الفترة التي عُرف فيها جلال الدين الرومي. وقد أقرّ ابن عربي بأن قونوي هو أفضل مريديه وأكثرهم موهبة، وفوّض إليه مهمة نشر تعاليمه في مناطق الشرق الإسلامي. ونشير خصيصاً إلى أن ابن عربي كلّفه رسمياً بتفسير كتابه المشهور «فصوص الحِكم»[٤٤].

هذا التفسير الذي وضعه قونوي تحت عنوانٍ بسيطٍ هو «شرح المشاهد»، موجود كتتمة أو بقية للنص ذاته الموجود في المخطوطة الأساسية للرسالة التي استندنا إليها لإعداد ترجمتنا. وهذا التفسير موضوع في صورة القالب التقليدي للقراءة بواسطة «اللمّيات»، أي الإضافات المحسوبة مفيدة وشارحة للمتن، والمتبوعة بتأويلات وشروحات جزئية للمقاطع الصعبة. يفتقد هذا التفسير، للأسف، إلى رؤيا عضوية شاملة لجملة الرسالة، كما أن التيمات الإجمالية لمختلف الفصول لا تظهر بوضوح كافٍ. وفي تقديمنا نحن، لم نحتفظ إلاّ عرضاً ببعض الشروحات الموضعية لقونوي، بوصفها عيّنات أو فرضيات تأويلية.

«كتاب المشاهد» يحمل الكثير من التلميحات الظاهرة أو الضمنية المأخوذة من القرآن ومن السنّة، ويقوم باستدخال الأحاديث (النبوية) التي تخدم ابن عربي في عرض رؤاه هو بالذات. وبدلاً من الخوض في تصاميم حاشيات قونوي، فإنني فضّلت إدخال القارئ إلى الموضوعة (التيمة) الرئيسية لهذه الفصول، كي أضع موضع البداهة وقدر المستطاع الخطوط المذهبية الأساسية واللازمات الفلسفية المتكررة المخبوءة تحت الرموز والمقاطع الرؤيوية للرسالة. ويصعب علينا أن نُثقل تقديماتنا بمقاطع مأخوذة من التفسيرات التي تحتاج هي بالذات إلى الشرح، إن لم يكن إلى التبرير. رصد والتقاط المصادر القرآنية الموجودة بوفرة لا بأس بها، شرح العناوين الموضوعة لكل فصل من الفصول، تفحّص دلالة المشاهد الرؤيوية، التتابع أو التبديل الدائم للأسئلة ـ الأجوبة بين الله وبين السالك، إعادة تكوين الرسالة الفلسفية المحجوبة تحت حبكة الرموز، الاستعارات أو الكنايات والأحجيات التي يراكمها ابن عربي، كل هذا أبو بعضه حاولنا استخراجه في قراءتنا التأويلية «لكتاب المشاهد». إن المسافة التي أخذناها عن تفسير قونوي تساعد في موضعة العرض الفلسفي للرسالة في منظار

أكثر شمولاً.

بالعودة إلى المفسِّر الرئيسي الذي نتحدث عنه، نرى أنه ترك جانباً المقاطع الأكثر رهافة ودقة أو التي لم تكن تهمّه. لقد جرى عبور سريع فوق فصول معينة، بينما أخضعت فصول أخرى للتمحيص والتحليل بدقة متناهية وجزءاً جزءاً، على أن ذلك طاول فقط بضعة مقاطع. فوق ذلك، يبدو أن قونوي شعر شيئاً فشيئاً بالتعب أثناء قيامه بعمله كمفسّر، وإذ اعتبر المشهد الرابع عشر بمثابة الخلاصة للمشاهد الثلاثة عشر الأخرى، فإنه لا يقول شيئاً عن الفصل المذكور. كذلك لا يقول شيئاً عن «خاتمة» الكتاب علماً بأنها على قدر من التوسّع، حتى أنه لا يعيد تقديمها. وقد وضعنا في هامش هذه الصفحة، وعلى سبيل التدليل، لائحة بالفصول التي أخضعها مفسِّرنا للتفحص في صورة أكثر جدّية من غيرها(٤٥).

والحاصل أن أفضل حال في هذا التفسير إنّما تكمن في «المقدمة» الطويلة التي يستخدمها المفسِّر كتوطئة عامة، ففي هذه المقدّمة يصرّ قونوي خصوصاً على نمطيات وشروط (حصول) «الكشف» والتي تشرط عملية الأخذ المباشر للحقائق الميتافيزيقية التي يلتقطها صفوة عباد الله عن طريق الإلهام وبفضل الخطاب الإلهي، وهو يذكّر، في حال ما دعت الحاجة إلى ذلك، بأنه من الصعب جداً تأويل المشاهد في صورة ملائمة، لأنه يسعنا القيام بذلك بحسب التوجّه إمّا إلى المبتدئين في سلوك الطريقة، وإمّا إلى البالغين نهايتها. ومع أن تعاليم الشيخ (ابن عربي) تتمتع بوزن عالمي، يكتب المفسِّر، فإن رؤاه تتوجّه في الحقيقة إلى الأكثر تقدّماً وتضلعاً من بين أصحاب التقوى المخلصة. وينبغي، من ثمّ، أن يؤخذ في الحسبان مزايا ومؤهّلات متلقّي المشاهد الإلهية، تبعاً لنوازع وميول قلبه. فحواس ولطائف الإنسان الآخذ في التقاط جملة الحقائق الميتافيزيقية، تتبع الصفة النوعية لتوجيه القلب نحو التجلّيات الالهية، ويقوم كل واحد بقولبتها (الحواس) بحسب استعداده الخاص، وتبعاً لوجهة النظر الخاصة به والتي يقيم عليها. وإذ يطلب قونوي من القارىء أن يتأمّل جيداً في طبيعة القلب، فإنّه يكتب قائلاً ما مفاده بأنك ستجد، عندما تنظر بعين انكشافك بالذات - وفقاً للحديث (النبوي) «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» - ستجد مشاهدة صوفية، وتكون أثناء ذلك مطّلعاً على طبيعة تعاليم الشيخ وعلى الحقائق الصوفية التي يهدف إليها(**). حريّ بنا أن نشير إلى التفسير الكلاسيكي لدى ابن عربي للآية القرآنية XLII، ١١، المشتملة على قسمين يفصحان على التوالي عن التنزيه الإلهي (ليس كمثله شيء) وعن التحديد الخاص لله بواسطة صفاته القائمة على التجلّي (إنه السميع البصير). وثمة هنا إحدى ثوابت التفسير الكلامي للتصوف الذي يشدّد على إقامة مقاربتين مكمّلتين الواحدة للأخرى للحقيقة الإلهية، عن طريق النفي (وهو التنزيه) وعن طريق الإثبات (وهو التقييد)(٤٦). الطريقة الثانية هذه، بحسب ما يشدّد قونوي، تسمح باكتشاف التجلّي الالهي المتكرر لأسماء الله الحسنى التي بواسطتها تتعين الذات الإلهية، ويكون الولي محلّ استقبال

للألوهية. وهذا هو شرط الربوبية الذي يتوصّل إليه مريدو الكمال، كما يبينه ابن عربي في رؤاه الصوفية.

مخطوطات الرسالة

العنوان المعطى لرسالتنا يحمل بضع تنويعات في نسخ المخطوطات المتعارف عليها. ابن عربي يرجع إليها في معظم الأحيان تحت عنوان مختصر: «كتاب المشاهد القُدسية»[٤٧]. لكنّ استهلال الرسالة يؤكدّ عنوانها الأصلي كما وجدناه منقولاً في مخطوطات عديدة: «كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية».

لقد استخدمنا نسختين رئيسيتين من أجل سلامة القراءة ولإعداد الترجمة (الفرنسية). نسخة المخطوطة الموجودة في المكتبة الوطنية، وهي قديمة إلى حدّ ما، سمحت لنا على وجه الخصوص بالتثبّت من التوسّع النصّي الكامل للرسالة[٤٨]. بالرغم من نوعيتها الرديئة (سماكة الحبر، علامات التشكيل غير الواضحة)، فإن النصّ يبقى كاملاً ويحمل القليل من التنويعات الجديرة بالملاحظة (باستثناء تنويعات تتعلّق ببعض الكلمات أو المقاطع)، وذلك بالمقارنة مع المخطوطة الأساسية التي اعتمدنا عليها لإعداد ترجمتنا ولنشر النص العربي اللذين نقوم بتقديمهما هنا. المخطوطة الأخيرة، وهي أفضل حالاً بكثير، مكتوبة بخط سليم، تنقيط الحروف ثابت على وجه العموم، بعض الأفعال جرى تنغيمها، ولا تنطوي على أخطاء ملموسة ظاهرة[٤٩]. والنصّ البحت لكتاب المشاهد متبوع بتفسير قونوي الذي سبق وصفه. خطّ الكتابة يعود إلى ذات الناسخ، واستعادة المقاطع الأساسية الموضوعة في هذا التفسير تؤكّد عموماً سلامة النقل الحرفي للنص الأصلي البحت. بالاستناد إلى هذه المخطوطة، مع احتساب النسخة المساعدة للمخطوطة الموجودة في باريس، قمنا بإعداد الإصدار الحالي، محتفظين بطبيعة الحال بصيغة ترقيم الفقرات المعتمدة في ترجمتنا. المصادر القرآنية أشرنا إليها بين قوسين في النص العربي، كما في الترجمة حيث أشرنا إليها بالخط المائل والنحيف (إيتاليك) (***). وبدون أن نزعم صفة الطبعة النقدية لعملنا، فإننا نظن أن إصدارنا هذا سيكون موضع ترحيب لدى القراء المستعربين[٥٠].

ترجمة : حسن الشامي

الهوامش :

(١) أنظر المقطع الحامل عنوان «بصدد رسالة التمهيد» في مقدمتنا هذه.

(٢) أنظر «رمزية السُباعية» في مقدمتنا هذه.

(٣) بحسب القرآن الكريم، السورة XXIV، الآية ٣٥.

(٤) القرآن، VII، ١٧٢.

(٥) في ما يتعلق بالوظائف الكونية والتلقينية للقُطب العالمي، نحيل القارىء الى تقديماتنا لاحقاً للفصول، السادس والثاني عشر والثالث عشر، وإلى المقطع ٦٨ من «كتاب المشاهد».

(٦) انظر لاحقاً، تقديم الفصل الثالث.

(٧) بالنسبة إلى الرموز المختلفة للقلب والترجمات المتصلة بها، انظر لاحقاً تقديمات الفصلين الثالث والثامن، و«خاتمة الكتاب»، المقطعان ٨٨ و ٩٣.

(٨) بالنسبة إلى سياق عبارة «أنا الحق» في «كتاب الطواسين» للحلاّج، انظر لوي ماسينيون «لوعة الحلاّج» (بالفرنسية)، غاليمار، باريس، ١٩٧٥، الجزء الثالث ص٣٧٤ ـ ٣٧٦.

(٩) انظر روزبهات بقلي شيرازي، «شرح الشطحات» (بالفارسية)، مقدمة ونشر النص الفارسي من وضع هنري كوربان، المكتبة الايرانية، طهران، ١٩٦٦، ومقدمة الترجمة الفرنسية ص١٤ ـ ١٦. حول معنى وحمولة لغة الشطح في التصوف القديم، انظر كذلك:

C.W.Erust, Words of Eistory in Sufism, New York Press, Albany, 1985.

(١٠) ابن عربي L'Apchiminie du london perfair، ترجمه عن العربية وقدّم له س. روسبولي، بيرغ انترناسيونال، باريس، ١٩٨١.

(١١) انظر الفصل «خاتمة الكتاب»، المقطع ١٠٦، إن العلم الفطري مُبرَز كذلك في مقطع يدور على التضلّع في المعرفة الإلهية عن طريق تعلم اللغة الصوفية، انظر تقديم الفصل الثالث والمقطين ١٤ و ١٧.

(١٢) حول الخضر، انظر تقديم الفصل الثامن والاستشهاد بالآية القرآنية XVIII، ٦٥، في المقطع ٨٧.

(١٣) انظر لاحقاً، تقديم الفصل الخامس.

(١٤) ابراهيم، الذي حطّم أنصاب الوثنية الكنعانية، لهو في نظر الإسلام صاحب انتصار بارز على العبادة القديمة للنجوم والأفلاك، وهو للاعتبار هذا نموذج المؤمن الصدّيق، الآخذ في معرفة الواحد الأحد (أو التوحيد).

انظر القرآن، VI، الآيات من ٧٤ الى ٧٦، وتتمتها في القرآن، XXXVI، الآيات من ٨٣ الى ٨٨. الفصل القرآني المتحدث عن الرؤية النجمية لابراهيم جرى تأويله منذ البداية على أنه اختبار للتضلّع في الديانة التوحيدية الأصيلة. أنظر: هجيري، «كشف المحجوب»، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٣٨، نقله وترجمه ر. أ. نيكولسون، لندن، ١٩٧٠ ـ مجد الدين بغدادي، «رسالة في السفر»، عمل مخطوط ـ ابن عربي L'Alchimie du londom parfait، مصدر سبق ذكره، ص٩٨، المقطع ٧٣ ـ هنري كوربان em Islamisamien، غاليمار، باريس، ١٩٧٢، الجزء الثالث، ص ٤٧ و ٥٠ و ٩٥ (تفسير روزبهان)، وانظر المصدر ذاته، الجزء الرابع، ص١٤٧ و ١٨٤، كذلك الشت العام، كلمات «ابراهيم»، «النجوم»، «الشمس»، «القمر»، و«ملكوت».

(١٥) لاحظ تحديداً عنوان السورة LIII (النجم)، الآية ١، التي تقود الرؤيا الصوفية للنبي محمد. لاحظ أيضاً تيمات

السور XCI, LXXXV, LIV، إضافة الى عديد المقاطع القرآنية حيث تتدخل رمزية النهار والليل، النور والظلمات، والعلامات السماوية، باعتبارها إيذانات بالثواب أو العقاب، تبعاً للتصور الديني التقليدي عن الآخرة وعالم الغيب. ونحن نجد هذه الملامح المختلفة، الأخلاقية والصوفية، في الرسالة التى تهمنا هنا.

(١٦) انظر كلود عداس، (بالفرنسية)، "Ibn Arabi On La Quele du soufre rouge" غاليمار، باريس، ١٩٨٩، الرسم الاشتمالى، ص٣٥٢، ابن عربي يرى نفسه متحداً بالنجوم وبحروف الهجاء خلال رؤيا جاءته عام ١٢٠٠.

(١٧) انظر لاحقاً، تقديم الفصل السابع، المقطع ٤٣.

(١٨) انظر كلود عداس، مصدر سابق، ص١٤٥.

(١٩) انظر كتاب «ترجمان الأشواق» لمحي الدين ابن عربي، ترجمة R.A.Nickolson (إلى الانكليزية)، لندن، ١٩٧٨، المقطع XL، ١، ص١٢٤ ـ ١٢٥، مع تعليق المؤلف صاحب الترجمة.

(٢٠) انظر لاحقاً، التقديم.

(٢١) انظر الفصل الثالث، المقطع ١٤، والفصل الخامس، المقطع ٢٦.

(٢٢) انظر الفصل الرابع عشر، المقطع ٨٢ وما يليه.

(٢٣) انظر الفصل العاشر والتقديم.

(٢٤) انظر كلود عداس، مصدر سابق، ص ١٥٧ الى ١٦٠.

(٢٥) انظر ابن عربى (بالفرنسية)، (روح القدس) Les Soufis d'Andaloure، ترجمة ج. أوستين، سندباد/ أكت سود، باريس، ١٩٨٨، ص١٧٦، الهامش ٢٤٧، وكلود عداس، مصدر سابق، ص١٤٦، وما بعدها.

(٢٦) انظر المقالة المخصصة لـ «أبو مدين» في موسوعة الإسلام بالفرنسية (الطبعة الجديدة). حول حياته، انظر اميل درمنغهم Emile Dermenghem Vie des saints mumulmous، سندباب/ اكت سود، باريس، ١٩٨٣، ص ٢٤٩ وما يليها.

(٢٧) انظر كلود عداس، مصدر سابق، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٢٨) ابن العريف (١٠٨٨ ـ ١١٤١) هو صاحب رسالة مهمة في التصوف، «محاسن المجالس» (ترجمة آثين بلاثيوس)، وابن عربي يستشهد به مراراً فى موسوعته الصوفية «الفتوحات المكّية». وهو يمثّل مع ابن برّجان وابن قيسي التيار الأفلاطونى المحدث المتحدّر من المدرسة المعروفة باسم آلميريا التي أسسها ابن مسرّة (توفي ٩٣١)، والتى كان لها تأثير كبير على فكر ابن عربي. انظر، آثين بلاتيوس (Asin Palacios)، Obras Escogidas، مدريد، ١٩٤٦. والملخص الذي وضعه هنري كوربان في كتابه (بالفرنسية) «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، غاليمار، باريس، ١٩٦٤، VII، الفصل الأول.

(٢٩) قارن المقطع المأخوذ من رسالة التمهيد هذه مع الطبعة الاسبانية «لكتاب المشاهد». انظر Ibin al - Arabi, Las Contenplaciones de los Misterios, Introduccion, edicion, Lioducion Ynotos de Suad Hakim Y Pablo Beneito, Murcia, 1996, Intod VII

(٣٠) يتعلق الأمر بكتاب «المترجم بجلا القلوب»، و«بكتاب الجمع والتفصيل في معاني التنزيل»، انظر لاحقاً الفصل «خاتمة الكتاب»، المقطعان ٩١ و ٩٢.

(٣١) كتاب «المواقف والمخاطبات» لمحمد بن عبد الجبار النقري، مع مقاطع أخرى (with other fragments) ، نشر Cambridge unıversıty press, A.J. Arberry Lugae, ١٩٣٥، مع هذه الطبعة ترجمة رائعة جداً وضعها العالم الانكليزي.

وهناك طبعة أخرى تستكمل أعمال النقري، بحسب مخطوطات قديمة، وقد وضعها بولس نويا في عنوان (Trois pumes ine'dites de mystiques muslmany شقيق البلخي، ابن عطا، النقري، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٦. (انظر النصوص الثلاثة غير المنشورة للنقري ص ص ١٨٥ ـ ٣٢٤). في ما يتعلق بسيرة ومذهب هذا المتصوف، وعلاوة على كتاب آربري، انظر بوليس نويا، «التفسير القراني واللغة الصوفية» Exegese conaıgue et langage mystique: السلسلة ذاتها، بيروت، ص ٣٤٨ الى ٤٠٧. ونحن نحيل القارىء من الآن وصاعداً الى هاتين الطبعتين، ونحدّد بدقة، عندما تقتضى الحاجة ذلك، طبعة أربري أو طبعة بولس نويا. يمكن للقارىء أن يلجأ الى ترجمة فرنسية «لكتاب المواقف» للنقري، وضعها المعطي قبّال وصدرت عن دار L'Eılat، باريس، ١٩٨٩، والترجمة هذه، للأسف تقريبية ولا تحيل الى النص الأصلي (بحسب طبعة أربري). إنّ مذهب النقري وسم مدرسة ابن عربي، وقد ترك أحد ممثلي هذه المدرسة، وهو التلمساني (المتوفى عام ٦٩٠ للهجرة) تفسيراً فلسفياً مهماً للكتاب المواقف، نشر منذ فترة قريبة في ايران (في عنوان «شرح مواقف النفري»، لعفيف الدين التلمسانى، نشر ج. مرزوقى، مركز محروسة، ١٩٩٧).

(٣٢) انظر روزبهان شيرازي، مصدر سابق.

(٣٣) انظر السرّاج، «كتاب اللُّمع»، طبعة نيكولسون، لوزاك، لندن، ١٩١٤، ص ٣٨٢، وما يليها للنص العربى، انظر أيضاً (بالفرنسية) «شطحات البسطامي»، ترجمة وتقديم عبد الوهاب المؤدّب، فايار، باريس، ١٩٨٩.

(٣٤) انظر بولس نويا، ثلاثة أعمال غير منشورة، مصدر سابق، ص١٨٧، (مخطوطة قونية).

(٣٥) انظر هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية (بالفرنسية)، مصدر سابق ص ١٧٣، وما بعدها (حول الكلام الأشعري)، وص ٢٥٣ وما بعدها (حول الغزالى ونقد الفلسفة).

(٣٦) هنري كوربان L'ieuagiration ıseatrıce das Lesoufisme d'ibn Arbi فلاماريون، باريس، ١٩٧٧، ص ٣٧، وما بعدها.

(٣٧) انظر لاحقاً، تقديم الفصل «خاتمة الكتاب».

(٣٨) «رسائل ابن عربي»، بيروت، ١٣٦١ هجرية، «كتاب الشاهد»، بحسب طبعة حيدر اباد، ١٣٧٦ هجرية، ص ١ الى ٢٠. والفصول غير مرقّمة.

(٣٩) النص منشور في «ابن عربى، مجموع الرسائل الالهية»، نشرها ابراهيم مهدي، بيروت، «كتاب الحجوب» لا يمثل في الكشاف العام الذي وضعه عثمان يحيى، (تاريخ وتصنيف نتاج ابن عربى).

"Histoire et chanification de l'quine d'Ibin Arabi" دمشق ، ١٩٦٤.

(٤٠) انظر عثمان يحيى، تاريخ وتصنيف ...، مصدر سابق، الكشاف العام، رقم ٤٣٢.

(٤١) حول علاقات هذا المريد مع ابن عربي، انظر كلود عداس، مصدر سابق، ص١٩٥ وما بعدها، والثبت العام للمؤلّف ذاته، ص٣٩٦.

(٤٢) ابن العربي، ...Las Contemplaciones مصدر سابق، المقدمة ص XXII، والهوامش التي ترافق الترجمة.

(٤٣) حول سيرة ومذهب هذا المتصوف، انظر اطروحتنا لنيل الدكتوراه La Clep du monde suprorenrible، (مفتاح الغيب) لصدر الدين قونوي، جامعة باريس الرابعة، السوربون.

(٤٤) طبعة (أبو العلا) عفيفي، بيروت، بدون تاريخ، ونحن نحيل من الآن وصاعداً إلى هذه الطبعة للفصوص في تقديماتنا، لاحقاً.

(٤٥) الفصلان السابع والعاشر جرى نقلهما ببساطة، الفصل التاسع جرى تحليله في صورة أكثر منهجية. ينزع التفسير إلى الاختصار في الفصل الرابع عشر، وينتهي عند فقرة من الخلاصة وفيها الاستشهاد بعبارة الغزالي (المقطع ٩٢)، والبدء بموعظة المشاهدة بواسطة القلب (المقطع ٩٣ وما يليه). ارجع الى تقديمنا، لاحقاً، «لخاتمة الكتاب».

(٤٦) حول التفسير الصوفي لهذه الآية ومستتبعاتها، انظر س. روسبولي، (كتاب التجليات الالهية لابن عربي) Le huse des Ibeophanies d' Ibin Arabı صدر عن دار Le Cerf، باريس، ١٩٩٩ (المقدمة).

(٤٧) كذلك في «الفتوحات المكّية»، الجزء الرابع، ص ١٤٧، السطر ٢٦.

(٤٨) paris, B.N., Arabie No. 6104, lof. 1a75 والنسخة مؤرخة عام ١٠٧٦ هجرية.

(49) Chester Beauty Library . Dublin , No 5493(Fol. 25a-50b)

تفسير قونوي يتبع مباشرة (fol . Sla- 83a). والكتابة من الناسخ ذاته وتعتمد على الأسلوب النسخي الشائع، الصفحة تضم ١٧ سطراً. ويبدو أن النسخة لا تحمل تاريخاً.

(٥٠) الإعداد النهائي لنشر النص العربي تمّ بمساعدة السيد أحمد شليلات. وأوجه إليه حميم الشكر هنا.

(*) لا يشير الكاتب الفرنسي إلى المصدر الذي أخذ منه هذه الفقرة للنقري. وقد نقلنا هذه الفقرة كما وردت في طبعة أربري لكتاب المخاطبات للنّقري. وهناك بعض الإختلافات بين طبعة أربري وبين صيغة الفقرة التي يستشهد بها ستيفان روسبولي الذي نرجح اعتماده على طبعة بولس نويا. ويبدو أن روسبولي أدخل سهواً في الفقرة عبارة ليست في متنها. (المترجم)

(* *) ينقل روسبولي الى الفرنسية فقرة من تفسير قونوي لرسالة ابن عربي، ونحن ننقل فحواها لا صيغتها الحرفية لعدم توفر الأصل. (المترجم)

(* * *) العبارات الواردة بالحرف المائل والتحيل وضعناها نحن بين مزدوجين على سبيل التمييز. (المترجم)

كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية

للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي

بسم الله الرحمن الرحيم

١ - هذا الكتاب من مشاهد الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهيّة. إنّما إستخرجناها لكم من الخزائن ‹الإلهيّة› المقفولة في غيبات الأزل، المصونة عن طوارق الأغراض والعلل.

٢ - وجعلناهُ أربعة عشر مشهداً... وفي آخره فصل به خاتمة الكتاب في تَأييد هذه المكاشفات العلميّة والمشاهد القدسيّة. ولا سبيل أن يقف على هذه المشاهد إلاّ أربابها، وهي أمانة بيد كلّ مَن حصلت عنده. فإن كان من أهلها حصل له مراده، وإن كان من غير أهلها فليبحث عن أربابها وأهلها. فإنّ الله يقول : (إنّ الله يأمركم أن تؤدُّوا الأمانات إلى أهلها) (النساء ٤ : ٥٨). وكلّ شيءٍ لا تفهمه ولم يبلغه علمُك ولا تصرّف فيه عقلُك ، فهو أمانة بيدك . والله يكرمه ‹السالك الطالب› بنور البصائر ويصلح السَّرائر ويصفي الضَّمائر ... ‹تعالى› القادر.

الفصل الأوّل
مشهد نور الوجود بطلوع نجم العيان

٣ - أشْهَدَني الحقُّ بمشهد نور الوجود وطلوع نجم العيان ، وقال لي: «مَنْ أنْتَ؟» قلتُ: «العدم الظّاهر». قال لِي: «والعدم كيف يصيرُ وجوداً؟ لو لم تكن موجوداً لَما صحَّ وجودك؟» قلتُ : «ولذلك

قلتُ : «‹أنا› العدم الظّاهر. وأمّا العدم الباطن فلا يصحّ وجودُه». ثمّ قال لي: «إذا كان الوجود الأوّل عين الوجود الثّاني، فلا عدم سابقٌ، ولا وجودَ حادثٌ، وقد ثبَتَ حدوثك». ثمّ قال لي: «ليس الوجود الأوّل عين الوجود الثاني». ثمّ قال لي: «الوجود الأوّل كوجود الكلّيّات، والوجود الثاني كوجود الشخصيّات». ثمّ قال لي: «العدم حقٌّ، وما ثَمَّ غيره، والوجود حَقٌّ ليس غيره». قلتُ له: «كذلك هو».

٤ - قال لي: «أراك مُسَلِّماً تقليداً، أو ‹أنتَ› صاحب دليل». قلت: لا مقلّد ولا صاحب دليل. قال لي: «فأنتَ لا شيٌ.» قلتُ له: «أنَا الشي بلا مثْليّة، وأنتَ الشي بالمثليّة». قال: «صدقتَ». ثمّ قال لي: «ما أنتَ بشيء ولا كنتَ شيئاً ولستَ علَى شيءٍ». قلتُ له: «نعمْ ؛ لو كنتُ شيئاً، لأدركني جواز الإدراك. ولو كنتُ على شيء لقامَتْ النِّسَبُ الثلاثُ. ولو إنّي الشّيءُ لكان لي مقابلٌ، ولا مقابل لي». قلت له : «وُجِدْتُ في الأبعاض ولم أُوجَدْ، فأنا مسمًّى من غير إسمٍ ، وموصوف من غير وصف ، ومنعوت بلا نعت ، وهو كمالي. وأنت مسمّى بالإسم ، وموصوف بالوصف ، ومنعوت بالنَّعْت ، وهو كمالُك».

٥ - ثمّ قال لِي: «لا يعرف الموجود إلاّ المعدوم». ثُمّ قال لي: «لا يعرف الموجود على الحقيقة إلاّ الموجود». ثُمّ قال لي: «الوجود منّي، لا منك. وبك، لا بي». ثمّ قال لي: «من وَجَدَك وجدني، ومن فقدك فقدني». ثمّ قال لي: «من وجدك فَقدني، ومن فقدك وجدني». ثمّ قال لي: «من فقدني وجدني، ومن وجدني لمْ يفقدني». ثمّ قال لي: «الوجود والفقْد لك، لا لي». ثمّ قال لي: «الوجود والفقد لي، لا لك». ثمّ قال لي: «كلّ وجود لا يصحُّ إلاّ بالتّقييد، وهو لك. وكلّ وجود مطلق، فهو لي». ثمّ قال لي: «وجود التقييد لي، لا لك». ثمّ قال لي: «الوجود المفروق لي بك، والوجود المجموع لك بي». ثُمّ قال لي: «وبالعكس».

٦ - ثمّ قال لي: «الوجود بالأوّليَّة غير وجود، ودونها هو الوجود الحقيقي». ثمّ قال لي: «الوجود بي، وعنّي، ولي». ثمّ قال لي: «الوجود لا بي، ولا عني، ولا لي». ثمّ قال لي: «إنْ وجدتَني لمْ ترني، وإن فقدتَني رأيتَني». ثمّ قال لي: «في الوجود فقْدي، وفي الفقد وجودي. فلو اطّلعتَ على الأخْذ لوقفتَ على الوجود الحقيقي».

الفصل الثاني
مشهد نور الأخذ بطلوع نجم الإقرار

٧ - أشهدني الحقُّ بمشهد نور الأخذ وطلوع نجم الإقرار، وقال لي: «الأخذ عين التَّرك، وليس كلّ متروك مأخوذ». ثم قال لي: «تجدُني ولا تأخذني، وآخذك ولا أجدُك». ثمّ قال لي: «أجدُك ولا آخذك». ثمّ قال لي: «إنّما كان الأخذ من ورائك، ولو كان من أمامك ما ضلّ أحدٌ». ثمّ قال لي: «ظهرتُ في الأخذ وخفيتُ في التَّرك». ثمّ قال لي: «الأخذ ثلاثة، وكلّ عدد يفترق فلا أخذٌ». ثمّ قال لي: «نفسي

أخذتُ». ثمّ قال لي: «أنظر الجُماد وخُذ تسبيحَهُ، فذلك جوابهم ببلى». (الأعراف ٧ : ١٧٢).

٨ - ثمّ قال لي: «إن حجبتُك بالأخْذ تعذّبتَ عذابَ الآباد في النعيم المقيم». ثمّ قال لي: «ما أخذ إلا مملوك، وما مُلك إلاّ مقهور، وما قُهر إلاّ محصور، وما حُصر إلاّ مُحدَث، وما حُدث إلاّ عدم». ثمّ قال لي: «أخذتُ المفترق فجمعتُه، وأخذتُه من الجمع فجمعتُه، ثمّ فرّقتُه ثمّ جمعتُه ثمّ فرّقتُه ثمّ جمعتُه ثمّ لا تفريق ولا جمع».

٩ - ثمّ أشهدني ما فوق الأخذ، فرأيتُ اليَد ‹الإلهية›، ثمّ أرسل البحر الأخضر بيني وبينها، فغرقتُ فيه فرأيتُ لوحاً، فركبتُ عليه فنجوتُ، ولولاهُ لهلكتُ. ثمّ برزت اليد، فإذاً هي ساحل لذلك البحر. فالمراكب تجري فيه حتّى تنتهي للسّاحل، فيُبرزها السّاحل ويرمي بها في القفر، ويخرجون أصحاب المراكب، معهُمْ درٌّ وجوهر ومرجان. فإذا حصل في البرّ عادت أحجاراً مبتذلة. فقلتُ له: «كيف يبقى الدرّ درّاً والجوهر جوهراً والمرجان مرجاناً؟» قال: «إذا خرجتَ من البحر، فأخرج معك من مائه، فما بقي الماءُ بقي الدرّ والجوهر والمرجان على حاله. فإن يبس الماء عادت أحجاراً - وفي سورة الأنبياء أوضحت سرّها».

١٠ - فأخرجتُ ‹من البحر› معي من الماء. فلمّا وصلت القفر رأيتُ في وسط القفر روضةً خضراءَ، فقيل لي: «أدخُل». فدخلتُ، فرأيتُ أزهارها وأنوارها وطيورها وثمارها. فمَدَدْتُ يدي لآكل من ثمرها، فيبس الماءُ واستحالت الجواهرُ. فإذا النّداءُ: «ألق ما بيدك من ثمرها». فألقيتُ بها فَنَبَعَ الماءُ وعادت الجواهر إلى حالها. ثمّ قال لي: «سرْ إلى آخر الرّوضة». فسرتُ، فوجدتُ صحراءً. فقال: «اسلكها». فسلكتُها، فرأيتُ بها عقارب وحيّات وأفاعي وأسُوداً. فكلّما نالني منها ضرر نضحتُ الموضعَ بالماء، فبَرِىءَ. ثمّ فتح لي في آخر الصحْراء عن جنّات، فدخلتُها فيبس الماءُ، فخرجتُ منها فنبع الماءُ.

١١ - ثمّ دخلتُ الظلمة، فقيل لي: «ألقِ ثوبَك وأرمِ الماءَ والأحجار، فقد وجدتَ». فألقيتُ كلّ شيءٍ كان عندي، وما رأيتُ حيث ألقيتُ وبقيتُ. فقال لي: «الآن أنت أنت». ثمّ قال لي: «ترى ما أحسنَ هذه الظُّلمة وما أشدّ ضوءها وما أسطع نورها. هذه الظُّلمة مطلع الأنوار ومنبع عيون الأسرار وعُنصر الموادّ. من هذه الظُّلمة أوجدتُك وإليها أرُدُّك، ولست أخرجك منها».

١٢ - ثمّ فتح لي قدر سمّ الخِياط، فخرجتُ عليه، فرأيتُ بهاءً ونوراً قاطعاً. فقال لي: «رأيتَ ما أشدّ ظلام هذا النُّور. أخرج يدك، فلَنْ تراها» (أنظر إلى سورة النور ٢٤ : ٤٠). فأخرجتُ يدي، فما رأيتُها. فقال: «هذا نوري، لا يرى فيه غيري». ثمّ قال: «أرجع إلى ظلمتك، فإنّك مبعود عن أبناءَ جنسك». ثمّ قال لي: «ليس في الظُّلمة غيرك، ولا أوجدتُ منها سواك، منها أخذتُك». ثمّ قال لي: «كلّ موجود دونك خلقتُه من نور، إلاّ أنتَ. فإنّك مخلوق من الظُّلمة». ثمّ قال لي: «(وما قدّروا الله حقّ قدْره) (الحجّ ٢٢ : ٧٤). لو كانوا في النُّور لقدروه. أنتَ عبدي حقّاً». ثمّ قال لي: «إن أردتَ أن تراني، فارفع السّتر عن وجهي».

الفصل الثالث
مشهد نور الستور بطلوع نجم التأييد

١٣ - أشهدني الحقُّ بمشهد نور السّتور وطلوع نجم التّأييد، وقال لي: «أتعرف بِكَمْ حَجَبْتُك؟» قلتُ: «لا.» قال: «بسبعين ستارٍ. فإن رفعتَها لم ترني، فإن لم ترفعْها لم ترني». ثمّ قال لي: «إن رفعتها رأيتني، وإن لم ترفعْها رأيتني». ثمَّ قال لي: «إيّاك والإحتراق». ثمّ قال لي: «أنتَ بصري، فكُن في أمان؛ وأنتَ وجهي، فاستترِ». ثُمّ قال لي: «ارفع السّتور كلّها عنّي واكْشِفْني، فقد أبحتُ لك ذلك، واجعلْني في خزائن الغيوبَ حتّى لا يراني غيري، وادع النّاسَ إلى رُؤيتي، وستجدُ خلْفَ كلِّ ستار ما وَجَدَ الحبيبُ، فتأمّل واقرأ: «سُبحان!» فإذاً وصلتَ السّميع البصير. فافهم مُرادي، وأخبرِ العباد بما رأيتَه، تَسُوقُهم إليّ وترْغبُهم فيّ، وتكون رحمة لهم».

١٤ - ثمّ قال لي: «إرفع السّتور واحداً فواحداً». فرفعتُ الحرف (ا)، فرأيتُ العدم. ثمّ <رفعت> (ب) الوجود، ثمّ (ج) الموجود، ثمّ (د) العهود، ثمّ (هـ) الرجوع، ثمّ (و) البُحور، ثمّ (ز) الظُّلمات، ثمّ (ح) الخضوع، ثمّ (ط) التّعليم، ثمّ (ي) الإشتقاق، ثمّ (يا) الإباحة، ثمّ (يب) المنْع، ثمّ (يج) التعدّي، ثمّ (يد) الغضب، ثمّ (يه) السِّجن، ثمّ (يو) الحروف، ثمّ (ير) التولّد، ثمّ (يح) الموت، ثمّ (يم) الجزي، ثمّ (يط) الموت الكلّي، ثمّ (ك) التوجيه، ثمّ (كا) التّبليغ، ثمّ (كب) الإعتصام، ثمّ (كج) القدَمان، ثمّ (كد) الإختصاص العام، ثمّ (كه) الترميل، ثمّ (كو) الشقّ، ثمّ (كز) التّطهير، ثمّ (كح) التّلفيق، ثمّ (كط) التّحريم، ثمّ (ل) التّقديس، ثمّ (لا) الشخ؟ ثمّ (لب) الإمتطى (الإمتطاء)، ثمّ (لج) السلوك، ثمّ (لد) اللبن، ثمّ (له) الفرع، ثمّ (لو) الإمتزاج، ثمّ (لز) الأرواح، ثمّ (لح) الجمال، ثمّ (لطا) العلي؟ ثمّ (م) السّيادة، ثمّ (ما) المناجة، ثمّ (مب) التّحليل، ثمّ (مح) الإنتهاء، ثمّ (مد) التّرك، ثمّ (مه) المحبّة، ثمّ (مو) الرفع، ثمّ (مز) السّتر، ثمّ (مح) الصدور، ثمّ (مط) الصِّدّيقيّة، ثمّ (ن) القهر، ثمّ (نا) الحياة، ثمّ (نب) الشّهامة، ثمّ (نج) الانصرام، ثمّ (ند) الميرا، ثمّ (نه) الإصطلام، ثمّ (نو) الفناء، ثمّ (نز) البقاء، ثمّ (نح) الغيرة، ثمّ (نط) الهمّة، ثمّ (ص) الكشف، ثمّ (صا) المشاهدة، ثمّ (صب) الجلال، ثمّ (صج) الجمال، ثمّ (صد) ذهاب العين، ثمّ (صه) ما لا يُدرَك، ثمّ (صو) ما لا يُسمَع، ثمّ (صز) ما لا يُفهَم، ثمّ (صح) ما لا يُنْقَل، ثمّ (صط) الإشارة، ثمّ (ع) الكلّ. ثمّ يَتْبَعُه التّفْصيل. - <قال العبد> فلما انتَهيْتُ، قال لي: «ما رأيتَ؟» قلتُ: «عظيماً.». قال لي: «ما أخفيُه عنك أعظَم.» ثم قال لي: «وعزّتي ما أخفيتُ عنك شيئاً، ولا أظهرتُ لك شيئاً».

١٥ - ثم أحرق السّتور فرأيتُ العرش. فقال لي: «إحمله». فحملتُه. فقال لي: «ألْقه في البحر». فألقيته فغاب <العرش>. ثمّ رمى به البحر، فقال لي: «إستخرج من البحر حجر المثْلَ». فأخرجتُه. فقال لي: «أرفعِ الميزان». فرفعتُه. فقال لي: «ضعْ العرش وما حواه في كفّة، وضعْ حجر المثل في

الكفّة الأخرى»، فرجح الحجر. فقال لي: «لو وضعتَ من العرش ألف ألف إلى منتهى الوقت لرَجَحَهُ ذلك الحجر». فقلتُ له: «ما اسم هذا الحجر؟» فقال: «ارفع رأسك وانظر في كلّ شيءٍ، تجده مرقوماً». فرفعتُ رأسي، فرأيتُ في كلّ شيءٍ «أ». ثم حجبني بخمسين حجاب، وكُشف عن وجهي أربع مائة حجاب ما شعرتُ بها أنّها على وجهي من دقّتها. ثمّ قال لي: «أضف ما رأيتَ في كل شيءٍ إلى الحُجب، فما اجتمع فهو اسم ذلك الحجر». ثمّ قال لي: «كلّ ذلك مكتوبَ أزلاً. هذا كلّ شيءٍ بين يديك. فاقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم. وأضف الوجود الأوّل إلى الوجود الثاني».

١٦ – «فاعلم أنّ العدم سبقك وكنتَ موجوداً، ثمّ عهّدتُك في حضرت الوحدانيّة بالإقرار: (إنّي أنا الله لا إله إلاّ أنا) (طه ٢٠ : ١٤). فشهدت لي بذلك. ثمّ ردَدتُك، ثمّ أخرجتك، ثمّ أرميتُك في البحر، ثمّ ألقيتُ أجزاءك في الظّلمات، ثمّ بعثتُك إليهم، فأقرّوا لك بالطّاعة وخضعوا، ثمّ أنستُك بجُزئك في حضرتك مباحةً لك، ثمّ حرمتُ عليك حضرتي، فأذنت لك في الدُّخول فيها، فغضبتُ عليك فسجنتُك، وأنتَ مرحوم».

١٧ – ثمّ شكّلتُ لك الحروف، فحفظتَها. ثمّ أعطيتُك القلم فاستويتُ على عرشك، وكتبتُ في (اللوح المحفوظ) (البروج ٨٥: ٢٢) ما أردتُه منك. ثمّ أحْيَيْتُ بعضَك، ثمّ أكملتُك بالحياة، ثمّ أخرجتُ منك أجزاءً فرّقتُهم في زوايا السّجن، وأيّدتُهم بالعِصمة، وأقعدتُهم على الكراسي. ثمّ خصّصتُ اللّغات.

١٨ – وأقْعَد واحدٌ منهم خصّصتُك بسببه، فأتَيْتُه بالكلمات. ثمّ طهّرتُه من الأدناس، وحرّمتُ عليه الأكوان، وقدّستُ محلّهُ، وشفعتُه في ذلك. ثمّ غمستُه في البحر، فركب على دابةٍ من دوابه، ثمّ أسرى في الآن، فأنزلتُه على قبّة أرين، فأعطيتُه الحياة الكلّية وعصمتُه من جُزئه.

١٩ – ثمّ خاطبتُه من وسطه <بقوله>: «عند ترك التّناهي أحبُّك، وعند إزالة الأرواح أسرك. فاصدرْ واصدع قلب الصدق وأقهره. وخُذ سرّ الحياة واجعلْه في من تُريده. وجَرّد سيف الإنتقام واعل به منارك، واقطع من عاداك. ثمّ أبت إليَّ وأترك ولدك، فإنّه يقوم مقامك». وقُلْ له: «يصطلم في الفناء ببقائي ولا يغار على كشفه، ويُشاهدني في الصفات ولا يُشاهدني في الذوات. فإنّ عيني ذهب منها، وإن سمع أو فهم أو علم أو أشار أو نقل أو فصّل أو جمع لم يدركْني. وفي الشعور تلوح لأهْل النظر الأمور».

الفصل الرابع
مشهد نور الشعور بطلوع نجم التنزيه

٢٠ – أشهدني الحقّ بمشهد نور الشّعور وطلوع نجم التّنزيه، وقال لي: «خفيتُ في البيان والشّعور لأهل السّتور». قال لي: «النّظر محصور وهو موضع الرمز ومحلّ للُغز الأشياء. ولو عُلم أنّ في شدّة الوضوح لغز الأشياء (الإلهية ورموزها) لسلّكوه. أنزلتُ «الآيات البيّنات» دلائل لمعانٍ لا تفهَم أبداً». ثمّ قال لي: «أنظرني في الشّمس واطلبني في القمر وابحثني في النجوم».

٢١ - ثمّ قال لي: «لا تكن طير عيسى». ثم قال لي: «أطلبني في الخليفة واطلبني في العَسس، تجدني». ثمّ قال لي: «إذا رأيتَ البقر تغرق إلى ظهورها والخيل والحمير، فاركب البغال واستند للجدار واحصل على الدكّان. فإن بدا لك طرف يقطع عليك الدكّان. فألق يدك على عينك ودلّ شعرك على جبينك واحصل في النّهر. فإنّه لا يصل إلى قربوس سرجك وتنجو. ويهلك فيه صاحب الخيل وصاحب الحمير، إلاّ صاحب البغال».

٢٢ - ثمّ قال لي: «إذا وَقعتَ في الشُّعور، كنتَ النّمط الأوسط. مَن دونك إليك ينظر، والّذي علاك إليك يرجع، وما علاك أحد في الشّعور تجد الآن». ثمّ قال لي: «فإذا كنتَ النّمط الأوسط، فسافر في الرَّبيع». ثمّ قال لي: «النُّور حجاب والظُّلمة حجاب، وفي الخطّ بينهما تشعر بالفائدة؛ فالزم الخطّ، فإذا وصلتَ إلى النقطة التي برأس الخطّ، فاعدمها في صلاة المغرب، ثمّ نمْ».

٢٣ - ثمّ قال لي: «لا تُصليَ العتمة، فإذا جاء السَّحَر ارتفع التّكليف وسقطت المؤنَ. كنتُ أنتَ، وأنتَ متعالياً عن هذه الأوصاف». ثمّ قال لي: «أنتَ منزل الأمر ‹الإلهي›، فلا تبرح، فإن تبرح هلكتَ». ثمّ قال لي: «إذا ركبتَ البغل، لا تنظر من أيّ طرف أنت، فتهلك. وإذ ركبتَ، فاصمت».

الفصل الخامس
مشهد نور الصمت بطلوع نجم السلب

٢٤ - أشهدني الحقّ بمشهد نور الصّمت وطلوع نجم السّلب. فأخرسني، فما بقي في الكون موضع إلا ارتقم بكلامي، وما سُطرَ كتاب إلاّ من مادتي وإلقائي. ثُم قال لي: «الصّمت حقيقتك». ثمّ قال لي: «الصّمت لا غيرك والصّمت ليس إليك». ثمّ قال لي: «إن كان الصّامت معبودك لحقتَ بأصحاب العجل وانتظمتَ مع أهلِ الشّمس والقمر؛ وإن لم يكن الصّامت معبودك، كنتَ لي ولم تكن له».

٢٥ - ثمّ قال لي: «على الكلامِ فطرتُك وهو حقيقة صمتك. فإذا كنت متكلّماً فأنتَ الصّامت». ثمَ قال لي: «بك أتكلّم، وبك أعْطي وبك آخذ، وبك أبسُط، وبك أقبض، وبك أرى، وبك أوجد، وبك أعلم». ثمّ قال لي: «لك أتكلّم، ولك أعطي، ولك آخذ، ولك أبسط، ولك أُقبض، ولك أرىَ، ولك أوجد، ولك أعلم». ثمّ قال لي: «أنت موضع نظري وأنت صفتي، فلا تتكلّم إلاّ إذا نظرتُك وأنا أنظرك دائماً. فخاطب النّاس على الدّوام، ولا تتكلّم». ثمّ قال لي: «صمتي ظاهر وجودك وكونك». ثمّ قال لي: «لو كنتُ أنا صامتاً لم تكن أنت، ولو تكلّمتَ أنتَ ما عُرفتُ أنا. فتكلَّمْ حتّى أُعْرَف.».

٢٦ - ثمّ قال لي: «الألف صامت والحروف ناطقة، والألف ناطقة في الحروف، وليست الحروف ناطقة في الألف. والحروف مدبَّرة عن الألف ولا مستصحب لها، وهي لا تشعر». ثمّ قال لي: «الحروف موسى والألف العصا». ثمّ قال لي: «في الصَّمت وجودُك، وفي النِّطق عدمُك». ثمّ قال لي: «ما صَمَتَ مَنْ صمت، وإنّما صَمَتَ مَنْ لم يصمت». ثمّ قال لي: «تكلّمتَ أو صمتَّ فأنتَ متكلّم. ولو

تكلّمتَ آباد الآباد ما دامت الديموميّة، فأنت صامت»، ثمّ قال لي: «إن صمتَّ اهتدى بك كلّ شيء، وإن تكلّمتَ ضَلَّ بك كلّ شيء. فاطّلع، تكشف.».

الفصل السادس
مشهد نور المُطّلِع بطلوع نجم الكشف

٢٧ - أشهدني الحقّ بمشهد نور المُطّلِع وطلوع نجم الكشف، وقال لي: «من الحدّ ارتقيتَ، ولا تُفارقْه. فلولا الظَّهْر ما عرف البَطْن، ولولا الحدّ ما شوهِد المطّلع. وطلوع النور شُهِدت له الظلمة وطلوع البدر شُهِدت له الشمس».

٢٨ - ثمّ قال لي: «من المطّلع نزل من نزل، ومنه علا من علا. فاحذرني في المطّلع، فإن رأيتُ ظاهر سورك جز الحدَّ أنزلتك عن المطّلع إلى الظهر. وإن بقيتَ مع الحدّ، رَغب المطّلع في مقامك».

٢٩ - ثمّ قال لي: «طلع العزّ في ‹مقام› القرب، فشُهِدَ له كبرياء الكون. وطلع الوقت في الوقفة، فشهد له بحر الرحمانيَّة. وطلعَ أدب العارف، وشهد له عَزاءُ أعمال تذكره أمر المطّلع. وطلع المطّلِع، وشهد له الحدّ. وطلع الموت وشهد له عزّ التقرير. وطلع الرفق ببيْت الحياة، وشهد له ظهور النِّطق. وطلع الاسم وشهد له الحجاب. وطلع التبرئة، وشُهِدَتْ له الريَاء. وطلع عين البصيرة، وشهد له الكشف. وطلع الدُّعاء، وشهد له البُعد. وطلع الصّفح، وشهد له الذنبُ».

٣٠ - «وطلع ما لا يُكْشَف، وشُهِدَتْ له الولاية. وطلع ما فوق العرش، وشهدت له دلالة الحقّ. وطلع بحر الرجوع، وشهد له فقد النور. وطلعت المسْكنة، وشهدت لها ظهور الأنيّة. وطلعت العظمة، وشهدت لها الهوية. وطلع التيه، وشهدت له الماهيّة. وطلع الحجاب، وشهدت له اللّميّة. وطلع الثوب، وشهدت له الكميّة. وطلعت الوحدانية، وشهد لها العدم. وطلع الاختيار، وشهد له العهْد. وطلع ما لَدَيْه، وشهدت له المنازل».

٣١ - «وطلعت السّكينة، وشهد لها التمكين. وطلع القلب، وشهد له النظر. وطلعت معرفة العهْد، وشهد له الأدب. وطلع الليل للناطق، وشهد له البَهْت. وطلعت العبودية، وشهد لها الوقوف. وطلعت الحروف، وشهدت لها الاعتبارات. وطلعت القوة، وشهد لها الإقبال. وطلعت الرَعْدة، وشهدت لها العبادة. وطلع إدراك الصدّيقيّة، وشهد له إسلام الجُنّاح».

٣٢ - فلمّا رأيتُ المطالع تتوالى والشواهد تترادف، قلتُ: «ألهذا منتهى؟» قال لي: «لا. ما دامت الديموميّة دائمة». ثمّ قال: «كلّ ما اطّلعتَ عليه وكلّ ما غاب عنك ويرد عليك فهو لك، ومن أجلك، وفيك. ولو كشفتُ لك عن أدنى سرّ من أسرار «توحيد الألوهية» التي أوعدتُه فيك، ما أطَقت حمْله، ولاختُرقت. وكيف ما هو منّي أو تتّصف به ذاتي؟».

٣٣ - «دُمْ ما دامتْ دَيْمُوميَّتي لا ترى إلاّ نفسَك في كلّ مقام. وفي أسرع من لمح البصر ترتقي

مقامات لم ترها قطّ، ولا تعود إليها، ولا تزول عن نفسك ولا تتعدّى قدرك. لو قدرتَ قدرك لانتهيتَ، وأنتَ لا تنتَهي. فكيف تقدر قدْرك، فإذا عجزتَ ويحقّ لك العجز إن تقدر قدرك؟ فتأدَّبْ، ولا تطلب قدري، فإنّك لن تدركه. وأنتَ أكرم موجود في علمي».

٣٤ - ثمّ قال لي: «اعلم أنّ قلب العارف يَمُرّ عليه كلّ يوم سبعون ألف سرٍّ من أسرار جلالي لا يعودون إليه أبداً. لو انكشف سرّ منها لمن هو في غير ذلك المقام، أحْرقه». ثمّ قال لي: «لولاك، ما ظهرت المقامات، ولا ترتّبت المنازل، ولا كانت الأسرار، ولا أشرقت الأنوار، ولا كان ثمّ ظلام، ولا كان اطّلاع، ولا حدّ ولا ظاهر ولا باطن ولا أوّل ولا آخِر. فأنتَ أسمائي ودليل ذاتي؛ فذاتُك ذاتِي، وصفاتك صفاتي».

٣٥ - «فأبرَزْ في وجودي عنّي، تُخاطبهم بلساني وهم لا يشعرون. يشهدونك متكلّماً وأنت صامت، ويشهدونك عالماً وأنتَ معلوم. يشهدونك قادراً وأنتَ مقدور. مَن رآك، فقد رآني. ومن عظّمَك، فقد عظّمني. ومَن أهانكَ نفسُه أهان. ومن أذلّك نفسُه أذلّ. تعاقب من تريد وتثيب من تريد بغير إرادةٍ منك. أنتَ مرآتي، وأنتَ بيتي، وأنت مسكني وخزانة غيبي ومستقرّ علمي. لولاك، ما عُلمتُ ولا عُبدتُ ولا شُكرتُ ولا كُفرتُ. إذا أردتُ أن أعذّب أحداً كفر بك. وإذا أردتُ أن أنعمه شكَرك. سبحانك وتعاليتَ. أنتَ المسبَّح والممجَّد والمعظَّم».

٣٦ - «غاية العلم والمعرفة أن تتعلّق بك. أوجدتُ فيك من الصفات والنعوت ما أردتُ أن تعلّمني بها. فغاية معرفتك على قدر ما وهبتُك، فما عرفت إلاّ نفسك. انفردتُ أنا بصفات الجلال والجمال لا يعلمها أحد غيري. لو عُلم علمي وإرادتي وجميع صفاتي - إذ ليس لها جمع ولا إياي - خُذْها حَدّ. لَمْ أكن إلهاً ولا كنتُ خالقاً».

٣٧ - «فكلّ تنزيه ينزّهني، عليك يعود. فإنّما يُبْعد عن النقائص ويقدّس عنها مَن اتّهمت فيه أو جُوِّزت عليه. تعاليتُ في نفسي لنفسي بنفسي علوّاً كبيراً لا يُدرَك ولا يحسّ. الأبصار قاصرة والعقول حائرة والقلوب في عماية والعالمون في تيه الحيرة تائهون؛ الألباب حائرة عن إدراك أدنى سرٍّ من جلي كبريائي».

٣٨ - ‹فخاطبني الحقّ› وقال لي: «كيف تُحيط به علمكم هباءً مَنْثُورُ؟» (الفرقان ٢٥ : ٢٣) وصفاتُكم عدمٌ وحقيقتُكم مجازٌ في رُكن وجودي. ارجع وراءك لن تعدو قدرَك، كلُّكُمْ جاهل غَيْبي، أخرس، أعمى، عاجز، قاصر، صامت، حائر. لا يملك قطميراً ولا فتيلاً ولا نقيراً. لو سلّطتُ عليكم أدنى حشرات المخلوقات وأضعف جُندي لأهْلكتكم ومزّقتكم، فكيف تدعون أن تقولوا بأنَّكُمْ أنا أو أنا أنْتُم؟» أدعيتُم المُحال وعشتُم في ضلال، فتفرّقتم أحزاباً، وصرتم أشتاتاً (كل حزب بما لديهم فرحون) (المؤمنون ٢٣ : ٥٣) والحقّ وراء ذلك».

٣٩ - قال لي: «يا عبدي و ‹أنتَ› موضع نظري، من حقائقي بلّغ عني حقّاً وأنا الصادق. وعزّتي وجلالي، ما أخفيتُه من سنى علمي لأعذّبنّ عذاباً لا أعذّب أحداً من العالمين. ‹ولكن› من كذّب

برُسُلي وكذّب اختصاصي لهم من سائر العباد، وكذّب بصفاتي وادعى أنّه ليس لي صفة، وأوجب عليَّ، وأدخلني تحت الحصرْ، وكذّب كلامي، وتأوّله من غير علم به، وكذّب بلقائي، وقال: «إنّي لم أخلقه وإنّي غير قادر على بعْثه كما بدأتُه ‹من قبل›، وكذّب بحشري ونشري، وحَوَّضَ بيني وبين ميزاني وصراطي ورؤيتي وناري وجنّتي، وزعم أنّها أمثلة وعبارات المُراد بها أمور فوق ما ظهر، وعزّتي وجلالي ليردُّون ويعملون من أصحاب الصِّراط السُّوء. والعذاب منهم على ما أخبرتُ في كُتبي: «كَذّبُوني وصَدقُوا أهواءهُمْ سَوَّلَتْ لَهُمْ الأباطيل وشَياطينُهُمْ لَعِبَتْ بهم إنّكُمْ وما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّه حَصْبُ جَهَنَّمَ أنْتُمْ لها واردون» (الأنبياء ٢١ : ٩٨).

٤٠ - ثمّ قال لي: «يا عبدي، قِف عند حدّي وانظر في كتابي، فهو النُّور الجليّ، وفيه السرّ الخفي. صراطي ممدود على ناري، فالويل ثمّ الويل لمن كذّبني. يا عبدي، هل حجبتُ سرك عنّي وعن معرفتي وعن التصرّف في مُلكي وملكوتي، في دُنياك ببقاء جسمك وعذابك وتصرّفك مع أبناء جنسك؟. ألَمْ تعلم أنّ العارفين كما هم اليوم كذلك يكونون غداً، أجسامُهم في الجنان وقلوبُهم في حضرة الرحمن. (كلٌّ حزب بما لديهم فرحون) (المؤمنون ٢٣ : ٥٣). وكلّ له شرب معلوم. وسيردُّون فيعلمون: «كأنَّهُم ما سمعوا يوم يكشف عن ساقٍ، ويدعون إلى السّجود» (القلم ٦٨ : ٤٢).

الفصل السابع
مشهد نور السّاق بطلوع نجم الدّعاء

٤١ - أشهدني الحقّ بمشهد نور السَّاق وطلوع نجم الدُّعاء، وقال لي: «عليه الإعتماد، وهو الأمر الذي لا يُرَدّ. من حضرة الجلال صدر، وفي مستقرّها ظهر. فاحْذره إذا بدا». ثم قال لي: «إن استمسكتَ به كلّمتُك ووجدك الحبيب مصاحبي». ثمّ قال لي: «لا يُستَمسك بالسّاق إلاّ عند طيّ السّماء ومورها وسير الجبال وذهاب القدمين وفناء كلّ ميّتٍ وبقاء كلّ حيٍّ». ثمّ قال لي: «إذا أحضر السّاق، فاحذر السّلب».

٤٢ - ثم قال لي: «شغلناهم بالإستدراج عن مشاهدة السّاق عند مجاوزة الحدّ بالنَّعيم الأجلّ». ثمّ قال لي: «على السّاق قامت البيّنة، فأشرف له، لكنّه تبع». ثمّ قال: «بظهوره يشتدّ ظهور الشمس ويَغيب القمر وتنكدر النّجوم. وإليه المرجع» (المائدة ٥ : ٤٨).

٤٣ - ثمّ قال لي: «إنّ لي عباداً اشتغلوا بالقلم الإلهي عن السَّاق، وإنّ لي عباداً اشتغلوا بسرّ القلب عن القلب، وإنّ لي عباداً اشتغلوا بخفيّ السّرّ عن السّرّ، وإنّ لي عباداً تاهوا. فكن من أيّ العبيد تريد». ثمّ قال لي: «السّاق جزءُ من أجزاء المطّلع، وأنتَ فوق المطّلع، فما لك والسّاق؟ عليك يعتمد السّاق، وإليك ينظر وبه يستمسك صاحب الصَّخْرة».

الفصل الثامن
مشهد نور الصخرة بطلوع نجم البحر

٤٤ - أشهدني الحقّ بالصّخرة، وقال لي: «يا أيّتها الصخرة المشرّفة، إليك أوى من أكل كَبَدَ أبيه مع مُنكر البحر الأخضر. فخبّريني ما أكل عليك؟» قالت ‹الصّخرة›: «الشطر». قال ‹الحقّ› لها: «والشطرَ الآخر؟» قالت: «غاب في البحر». قال: «ميّتاً أو حيّاً؟». قالت (الصّخرة) له: «حيّاً». قال: «والشطر المأكول؟» قالت: «ميّتاً». قال ‹الحقّ›: «حلالاً أو حراماً؟» قالت: «حلالاً».

٤٥ - قال لي الحقّ: «كم قعدوا عليك؟» قالت ‹الصخرة›: «النهار كلُّه». قال لي: «والليّل؟» قالت له: «فارقوني بالليل، فانبسط عليّ البحر الأخضر، فغمزني بمادّة القمر. فلمّا أبصر الشّمس انحسر عنّي فانكشفتُ للشّمس». قال للصّخرة: «والنّجوم ما كانت تصنع عند محادثة البحر الأخضر للقمر؟» قالت ‹الصخرة›: «انكدرت». قال: «ويَحقُّ لها أن تنكدر».

٤٦ - «يا أيّها القمر اطلَع من بحر المغرب فإذا وازَنتَ «قبّة أرين»، فاسقط فيها، ولا تغب في الشّرق فتكن مطروداً. يا أيها القمر شرّف الشّرق بطلوعك ولو مرّةً واحدةً في السنة. يا أيّها القمر حرّمتُ عليك الطّلوع ما دامت المشارق والمغارب باقيةً. يا أيّها القمر غصْ في البحر الأخضر ولا تظهر إلاّ لحَيْتانه ولا تخرج منه أبداً».

٤٧ - يا أيّها القمر، قل للبحر الأخضر يضمّ عليك أكنافه عن أمري، ولا يتموّج ولا يتراكم. فيُسمع دويّه، وأنا أغارُ عليه. بَلِّغيه عنّي وقولي له: «إن تموّج أو أظهر نفسه أو رمى بكِ على ساحله أو حجبكِ عن حيتانه، أسَلِّط عليه دابةً من دوابي تشربه. ثمّ ترمي به من دُبُرها في العدم».

٤٨ - « ‹يا أيّتها الصخرة› أخرجُك منه ‹أيّ من البحر الأخضر› وألْقيك في البحر الأبيض ليكون أبلغ في نكايته». «يا أيّها القمر، قل للصّخرة أن تنفجر اثنتي عشرة عيناً، فإذا انفجرتْ فانغمس في كلّ عين غمستيْن كاملتيْن، واغمس ثُلثَك في ثالث غمسةٍ؛ فالثّالث محلّلُ لكُم».

٤٩ - «يا أيّها القمر، لا تنظر إلى الصّخرة فتُنْسى ما قلتُ لكَ. ‹يعني› أن توصلها إلى البحر الأخضر. يا أيّها القمر، لا تسقط في «قبّة أرين» حتّى تكون قمراً. إن كنت بدراً فلا تطلع، أو هلالاً فلا تطلع. ولكن اطلع قمراً، ولا تُفارق «قبّة أرين»، تقف على سرّ الأنهار، إن شاء اللّه».

الفصل التاسع
مشهد نور الأنهار بطلوع نجم الرتب

٥٠ - أشهدني الحقّ بالأنهار، وقال لي: «تأمّل وقوعها». فرأيتُها تقع في أربعة أبحر. النّهر الواحد يرمي في بحر الأرواح، والنّهر الثّاني يرمي في بحر الخطاب، والنهر الثّالث يرمي في بحر

المزمار والشّكر، والنّهر الرّابع يرمي في بحر الحبّ. وتتنوّع من هذه الأنهار جداول تسقي زراعات الزارعين.

٥١ - ثمّ رميتُ ببصري في الأبحر، فرأيتُها تنتهي إلى بحر واحدٍ محيطٍ يجمعها وترمي فيه هذه الأبحر. ورأيتُ الأنهار الأربعة تنفجر من ذلك البحر المحيط، ثمّ ترجع إليه بعد الإمتزاج بهذه الأربعة الأبحر. فقال لي: «هذا البحر المحيط ‹هو› بحري، وأولئك أبحُري، ولكن ادعتْ السَّواحل أنها لها. فمَن رأى البحر المحيط قبل الأبحر والأنهار، فذلك «صديق». ومن شاهدها دفعة واحدة فذلك «شهيد». ومن شاهد الأنهار، ثمّ البحر ‹المحيط›، ثمّ الأبحر، فذلك «صاحب دليل». ومن شاهد الأبحر، ثمّ الأنهار، ثمّ البحر ‹المحيط›، فذلك «صاحب آفات» لكنّه ناج».

٥٢ - ثمّ قال لي: «من كان من أهل عنايتي أنشأت له مركباً فجرى به في الأنهار حتّى قطْعها. فإذا رمت ‹الأنهار› به في الأبحر، جرى فيها حتى تنتهي إلى البحر المحيط. فإذا انتهى إليه علِم الحقائق وكاشف الأسرار. وإلى هذا البحر ينتهي المقرّبون. وأما مَن فوقهم، فإنّهم يَجْرون فيه ألف سنة حتّى ينزلوا بساحله؛ فيخرجون في الصّحراء لا تُدرَك له نهاية ولا غاية. فيَتيهون فيه ما بقت الديموميّة، فإذا فنيتْ فنوا».

٥٣ - ثمّ قال لي: «انظر.» فرأيتُ ثلاثة منازل. ففتح لي المنزل الأوّل، فرأيتُ فيه خزائن مُفتحة، ورأيتُ السّهام قد تعاورتْها، ورأيتُ الرعّاع يطوفون بأرجائها ويُريدون كسْرها.

٥٤ - فخرجتُ من ذلك المنزل وأدخلَني المنزل الثاني، فرأيتُ فيه خزائنَ مُقفلة ومفاتيحها معلّقة على أقفالها. فقال: «خُذ المفاتيح وافتح ‹الخزائن› وتنزّه واعتبر». ففتحتُ الأقفال، فرأيتُها مملوءة دُرَراً وجوهر وحُللاً ما لو اطّلع عليها أهل الدنيا لاقتتلوا عليه. ثمّ قال لي: «خذ منها حاجتَك وردّها كما وَجَدْتها». قلتُ: «لا حاجة لي بها». فأغلقتُها.

٥٥ - فقال: «ارفع رأسك». فرأيتُ على أبوابها طاقاتٍ وحاجاتٍ لا يشرف عليها إلاّ الطوال من النّاس مَن كان طوله مائة ذراع فصاعداً. ورأيتُ مَنْ دون الطوال يتعلّقون بحلَق تلك الأبواب ويقرعون بها. فإذا استدام القرع وكثُر الصِّياح تَنْبعث لهم من تلك الطاقات مَعْصَم تُمسك سراجاً يتّضوأون به ويرى بعضُهم بعضاً، ويتأنسوا، وتَفرَّ سباع كانت تؤذيهم، ودخلتْ الأفاعي حُجرتَها، وحصل لهم الأمن من كلّ ضَرَرٍ كانوا يَحْذَرون في الظلمة. ورأيتُ في جوانب تلك الخزائن سهاماً قد تعاورتْها دون الأولى.

٥٦ - ثمّ أخرجني الحقّ إلى المنزل الثّالث فأدخلني فيه. فرأيتُ خزائن مقفلة ليس لها مفاتيح. فقلتُ له: «أين مفاتيح هذه الخزائن؟» قال: «رميتُ بها في البحر المحيط». فأنشأ لي مَرْكباً وجَرَيْتُ في البحر ستّة آلاف سنة. فلمّا كان في الألف السَّابع، قال لي: «تَجرَّد عن ثيابك، فإنّك في وسطه ‹أي في وسط البحر المحيط›، وأغطس على تلك المفاتيح، فهُنا مُسْتَقرّها ومُسْتودَعَها كُلٌّ في كِتابٍ

مُبين» (هود ١١ : ٦).
٥٧ - فتجرّدتُ عن ثيابي فأردتُ إزالة مئزري، فقال لي: «لولا المئزر ما قدّرتَ أن تنغمس». فشددتُ مئزَري ورميتُ بنفسي من المركب حتّى وصلتُ قرعَ البحر، فأخرجتُ المفاتيح. فلمّا حصلتُ على ظهر البحر، خرج نارٌ من المفاتيح فأحرقتْ المركبَ. فصَعدتُ حتّى وصلتُ الخزائن، فطارتْ المفاتيح من يدي وبادرتْ إلى فتْح الأقفال. ففتحتْ الأبواب ودخلتُ الخزائن.
٥٨ - فرأيتُ بدايةً من غير نهاية، ونظرتُ أن أرى فيها شيئاً، فما رأيتُ شيئاً إلاّ فارغة. فقال لي: «ما رأيتَ؟» قلتُ له: «ما رأيتُ شيئاً». قال لي: «الآن رأيتَ من هنا تَكلّم كلُّ ذي سرٍّ، وهذا عشتُه. أخرج!» فخرجتُ، فرأيتُ كلّ شيء، مكتوباً على ظاهر الأبواب. ثمّ نظرتُ في جوانب الخزائن، فلم أر فيها من السّهام إلاّ قليلاً. ثمّ قال لي: «كلّ ما رأيتَ فهو كونٌ، وكلّ كونٍ ناقصٌ. إرق حتّى لا ترى كوناً». فرقيتُ، فرماني في بحر الحيرة، وتركني أسبح فيه.

الفصل العاشر
مشهد نور الحيرة بطلوع نجم العدم

٥٩ - أشهدني الحقّ بمشهد الحيرة، وقال لي: «إرجع.» فلم أجد أينَ. فقال لي: «أَقبل.» فلم أجد أينَ. فقال لي: «قفْ.» فلم أجد أينَ. قال لي: «ولا تخلْ.» فحيّرني. ثمّ قال لي: «أنتَ أنتَ وأنا أنا». ثمّ قال لي: «أنتَ أنا وأنا أنتَ». ثمّ قال لي: «لا أنتَ أنا وأنا أنتَ». ثمّ قال لي: «لا أنا أنتَ وأنتَ أنا». ثمّ قال: «لا أنتَ أنتَ ولا أنتَ غيرك». ثمّ قال: «الأنيّة متّحدة والهويّة مُتَعدِّدة». ثمّ قال لي: «أنتَ في الهويّة وأنا في الأنيّة». ثمّ قال لي: «شهود الحيرة حيرة». ثمّ قال لي: «الحيرة مع الغير». ثمّ قال لي: «الحيرة حقيقة الحقيقة». ثمّ قال لي: «مَن لم يقف في الحيرة لم يعرفْني، ومن عرفني لم يُدرك الحيرة».
٦٠ - ثمّ قال لي: «في الحيرة تاه الواقفون، وفيها تحقّق الوارثون، وإليها أعمل السّالكون وعليها اعتكف العابدون، وبها نطق الصِّدّيقون، وهي مَبْعَث المرسلين ومُرتَقى هِمَم النبيين. فلقد أفلح مَن حَارَ، فمن حار وَحَّدَ ومن وَحَّدَ وَجَدَ، ومن وجد فَنَى، ومن فنى بَقى، ومن بقى عُبِّدَ، ومن عُبِّدَ جازى، ومن جازى فهو الأعلى. وأفضل المجازاة الأنيّة وفيها الحيرة».
٦١ - ثمّ قال لي: «ليس <في الحقيقة> الحيرة حيرة، وإنّما هي غيرة منّي عليك. فغرْ عليَّ، واسترني وأحجُبْني، ولا تُظهر في الوجود غيري». ثمّ قال لي: «أوقفْهم في الحيرة ولا تدلّ عليَّ أحد، أو وَصِّلْهم إليّ وعرِّفْهم بي، ولا تُعَرِّفْهم بمكاني، وعرِّفْهم بمكاني ولا تُعَرِّفْهم بي. فإذا لم يَرَوا مكاني يجدوني، وإذا وجدوني لم يروا شيئاً. وإذا رأوا شيئاً لم يروا مكاني. وإذا لم يروا مكاني، فأحرى أن يروني».
٦٢ - ثمّ قال لي: «هذا <يعني الحيرة> ثوبي. سرْ به إليهم، فمَن لبسه فهو منّي وأنا منه، ومَن لم

يلبسْه فليس منّي ولستُ منه». ثمّ قال لي: «إرم به في النار، فإنْ احترق فهو ثوبي، وإن سَلِمَ فليس ثوبي.» ثمّ قال لي: «إن احترق فليسْ ثوبي وإن سلم فهو ثوبي. ومن لبس ثوبي فليس منّي، ومن تركه فهو منّي». ثمّ قال لي: «شهد العدم للحيرة»: «أنا اللّه لا إله إلاّ أنا» (طه ٢٠ : ١٤).

الفصل الحادي عشر
مشهد نور الألوهية بطلوع نجم «لا»

٦٣ - أشهدني الحقّ في الألوهية. فلم تسعها العبارة، وقصّرت عنها الإشارة، وزال النَّعت والوصف والاسم والرَّسم. وقال ‹الحقّ› وقلتُ. وأيت وأقبل وأدبر وقام وأقعد. أوقف كلّ شيء ولم أر شيئاً. ورأيتُ الأشياء ولم أر رُؤيةً. زال الخطاب وانعدمتْ الأسباب وذهب الحجابُ، ولم يبق إلاّ البقاء، وفني الفناء عن البقاء بأنا.

الفصل الثاني عشر
مشهد نور الأحدية بطلوع نجم العبوديّة

٦٤ - أشهدني الحقّ بمشهد الأحدية، وقال لي: «ارتبطت الأحديّة بالعبوديّة ارتباطاً هذالاً». ثمّ قال لي: «أنا الأصل وأنت الفرع». ثم قال لي: «أنا الأصل وأنتَ الفرع». ثمّ قال لي: «الأصل أنتَ والفرع أنا». ثمّ قال لي: «أنتَ الواحد وأنا الأحد، فمَن غاب عن الأحدية رآك، ومن بقى معها رأى نفسه. هي ‹أيّ الأحدية› حضرة التّوالي، لو انقصمتْ لم تكن».

٦٥ - ثمّ قال لي: «لا تنم إلاّ على وَتْرٍ». ثمّ قال لي: «لا وتْرَان في ليلةٍ». ثمّ قال لي: «صلّ المغرب ولا تُصلِ العتمة؛ فيجب عليك الوتر، فيكون عليك شفعاً».

٦٦ - ثمّ قال لي: «حجبتُك بالأحديّة، ولولا الأحديّة ما عرفتَني، وما عرفتني قطّ». ثمّ قال لي: «لا تُوَحِّد فتكون نصرانياً، ولا تؤمن فتكون مقلّداً، وإن أسلمتَ كنتَ منافقاً، وإن أشركتَ كنتَ مجوسياً».

٦٧ - ثمّ قال لي: «اللّذات في المطاعم، والمطاعم في الثّمر، والثّمر في الأغصان، والأغصان تتفرّع من الأصل، والأصل واحد. ولولا الأرضُ، ما ثبتَ الأصل. ولولا الأصل ما كان الفرع. ولولا الفرع ما كان الثّمر. ولولا اثمر ما وُجدَ الأكْل. ولولا الأكلُ ما وُجدت اللّذة. فالكلّ متعلّقة بالأرض، والأرض مفتقرة إلى الرِّيح، والرِّيح يسخرها «الأمرُ» ‹الإلهي›، والأمر من الحضرة الربّانيّة يصدُر. ومن هنا إرق وانظر وتنزَّه، ولا تنطق». ثمّ قال لي: «احفظ الوسائط». ثمّ قال لي: «كتبتُ: «طه» (سورة ٢٠) في بَنَات نَعْش الصغرى».

٦٨ - ثمّ قال لي: «القُطب اليماني هو الشّمالي، وقد أودعتُها في أوّل سورة الحديد» (سورة

٥٧). ثمّ قال لي: «لو كان قطبان، ما دار الفلك، ولو لم يكن قطبان لتهدمت البنيّة، وما جرى الفلك». ثمّ قال لي: «لا تنظر إلى وجوه القطْبين وانظر ما غاب في البَكْرة، وحينئذٍ تقول ما شئتَ. إن شئتَ ‹تقول›: «اثنين.» وإن شئتَ ‹تقول›: «واحداً». «وقال: «في ارتباط اللام بالألف سرّ لا ينكشف ‹الذي› أودعتُه في قولي: (وهو الذي رَفَعَ السَّموات بِغيرِ عَمدٍ)» (الرعد ١٣ : ٢).

الفصل الثالث عشر
مشهد نور العَمد بطلوع نجم الفردانية

٦٩ – أشهدني الحقّ بمشهد نور العمد وطلوع نجم الفردانية، وقال لي: «حجبتُه عن الرؤية في الفناء وأظهرتُه في البقاء. حجبتُه فيما ظهر وأظهرتُه فيما غاب وخفى». ثمّ قال لي: «أظهرتُك ‹العمد› في الفناء وألقيتُ أغطية على الأبصار حتّى لا تُدركه».

٧٠ – ثمّ قال لي: «ضربتُ القُبّة وأركزتُ العمد وأوثقتُ الأوتاد، وأبَحْتُ الدخول لجميع من في الوجود فيها. فمن طائفةٍ حجبوا ‹العمد› بذات القُبّة وحسنها وجمالها. ومن ‹طائفة› آخرين حجبوا ‹العمد› بالأوتادَ فاستمسكوا بها. ومن طائفةٍ حجبوا ‹العمد› بأسباب القُبّة، فبقوا معها. ومن آخرين حجبوه بأثاثها ومتاعها.

٧١ – والكلّ ما رأوا عمد القُبّة حتّى دخلوا ‹فيها› فقالوا: «قبّة من غير عمد مُحال.» فبحثوا حتّى وجدوا العمد، فنظروا من أين ‹هو›. حجبوا هؤلاء عن العمد، فوجدوا على أعينهم أغطية، فاستمسكوا بالعمد واقتلعوه من الأرض وأخرجوه، فسقطت القبّة على مَنْ بقي.

٧٢ – فلو رأيتَهم يُموّجون فيها ويدخلون بعضُهم في بعضٍ ويؤذي بعضُهم، وهم لا يَهْتَدون، كالحيتان في شَبَكة الصائد. فلمّا رأيتُ تخبطهم أرسلتُ عليهم ناراً، فأحرقتْهم وأحرقتْ القُبّة والأساس والأثاث والأوتاد. ثم أجبتهم، فقلتُ لهم: «انظروا إلى ما استمسكتُم به فنظروا، فوجدوا «هباءً منثوراً» (الفرقان ٢٥ : ٢٣)».

٧٣ – ثمّ قال لي: «كُن مع أصحاب العمد، وإن لم تكن معهم هلكتَ وإن صاحبتَهم هلكتَ». ثمّ قال لي: «مَنْ رأى العمد فقد حجب. وإيّاك والحِجاج فإنّه يورث الهلاك».

الفصل الرابع عشر
مشهد نور الحَجاج بطلوع نجم العدل

٧٤ – أشهدني الحقُّ بمشهد الحجاج. فرأيتُ الساهرة قد مُدّتْ والأرض قد ألقتْ ما فيها وتخلّت. وقال لي: «يا عبدي، تأمّل ما أصنَع بأهل المراد والجدال والهواء والبدع، وأنا القاهر».

٧٥ - فرأيت سُرادقاً مضروباً، عموده من نارٍ وأرجاؤه وأطنابه من قَطْران. فقال لي: «هذا سُرادق لُدٍّ أُفيٍّ يقع خلاف أمري يتكلّم اليَّ هَيْهات هَيْهات يقدِّروا لما خيّلوا وتثبّت أيديهم بما كسبوا». ثمّ قال: «يا عبدي، إذا دخل المتناظرون في هذا السّرادق، فأنظر فريقك فسرِ مَعَهُم. فإن نجوا نَجَوْتَ، وإن هلكوا هلكت. ألقِ السَّمْع وأشهد».

٧٦ - فنظرتُ ورأيتُ ميزان العدل قد نُصب وصراط الحقّ سُدّ، وجهنّم الخلاف قد سُعِّر، وجنان المواقفة قد أزلفت. فإذا النّداء: «أين ذو العقول بزعْمهم؟» فجاء بالفلاسفة ومن تَابَعهُم؛ فأُدخلوا من السّرادق، فسُئلوا: «أين صرفتُم عقولَكم؟» قالوا: «فيما يَرضيك». قال: «ومن أين علمتم ذلك؟ بمُجرَّد العقل أم بالإتِّباع والأقدية؟» قالوا: «بمجرّد عقولنا». قال: «لا عقلتُمْ ولا أفلحتم، لكنَّكم تحكَّمْتُم». «يا نار، تحكّمي فيهم». فسمعتُ صحبهم يقول: «أطباق النِّيران، بالويل.» فقلتُ: «من يعذِّبهم؟» قال لي: «عقلُهم، فهو كان معبودَهم، ما سألهم سوى هو ‹يعني سوى عقلهم›، ولا عذّبهم غيره».

٧٧ - ‹فإذا النداء› «أين الأطبّاء الطبيعيُّون؟» فأوتي بهم. فرأيتُ أربعة أملاك «غلاظ شداد» (التّحريم ٦٦ : ٦) بأيديهم مقامع. فقالت لهم: «يا ملائكة اللّه، ما تَبْغُون منّا؟» فقالوا: «نُهْلككم ونُعَذّبكم». فقالوا لهم: «ولأيّ شيءٍ؟» قالوا: «كنتُم في الدُّنيا تزعمون أنّا آلهتُكم، وكنتُم تعبدوننا من دون اللّه، وتروا الأفعال مثالاً من اللّه. فسلّطنا اللّهُ عليكم يعذّبكم في نَار جهنّم». فكُبْكبوا فيها.

٧٨ - «أين الدّهريُّون؟» «فأوتي بهم، فقيل لهم: «أنتم القائلون: «وما يهلكنا إلاّ الدّهر؟» (الجاثية ٤٥ : ٢٤) «حدثتم أنفسكم؛ إنّكم ستَرِدُون على هذا المقام». فقالوا: «لا. يا ربّنا». فقال: «ألَمْ تأتكُم الرُسل بالبيّنات، فكذّبتم، وقُلتم: ما أنزل اللّه من شيءٍ (الملك ٦٧ : ٩) أخسأوا فلا حجّة لكم». فكبكبوا على وجوههم في نار جهنّم.

٧٩ - «أين المُعتزلة الّذين اعتزلوا عن الصِّراط المستقيم؟» فأوتي بهم أجمعين، فقيل لهم: ادَّعَيْتم الربوبيّة تقولوا: «ما شئنا فعلنا.» فسحبوا على وجوههم في نار جهنّم.

٨٠ - «أين الروحانيّون؟» فأُوتي بهم. فرأيتُهم أقبح النَّاس صوراً وأشمت النَّاس حالاً، إلاّ طائفة واحدة منهم ‹الّتي› عزلت عنهم في كنف النبيين والصِّدِّيقين تحت سُرادق الأمن. فقال لي ‹الحقّ› : «انْتَظِم مَعَهُم إن أردتَ النجاة، واسلك سبيلهم. ‹لكن› لا تنتظم معهم ما دام «الميم». فإذا فنَى الميم، فانْتظم ما دامت «المعيّة». فإذا فنيتْ المعيَّة، فاحكم بما شئتَ. ولا جُناح عليك».

٨١ - ورأيتُ السَّبعة الأحزاب من الرّوحانيين قد سُئلوا و ‹هم› صاروا محجوجين. قد لعبتْ بهم الأهواءُ واستواهم الشّياطين. فاستعاذ جميع الطّوائف منهم ومن عذابهم، وحصلوا بين طباق النّيران. «هذا الذي كنتم به تكذّبون. أين لاهونكم يشفع في ناسُوتكم؟» وقل: «جاء الحقُّ وزهق الباطل»

(الإسراء ١٧ : ٨١).

٨٢ - فدخلتُ الجنان مع الحزْب الثَّامن. فأزلت «الميم»، كما قال لي ‹الحقّ›، فبقيتْ المعيّة بسبعين ألف حجاب. فلم تزل المعيّة تقطع الحُجب وتخْرقها حتّى هلكتْ في آخر حجاب، وما بقي حجاب ولا معيّة. فإذاً الحزْب الثَّامن ينادي: «ربنا آتنا ما وعدتنا» (آل عمران ٣ : ١٩٤).

٨٣ - قال العبد الفقير إلى رحمة ربّه: فتجلّى لهم في صورة العلم، فتفاضلت الرؤية. وقال لي: «هذه صورتك. أبرزُ لهم فيها». ثمّ قال لي: «أدخل السّرادق، تعود ناره نوراً. أدخل النّيران تعود جنّةً. لا تدخل مكاناً إلاّ بي، ولا تقصد إلاّ إلّي. قامت الحُجَج على أهل الحجَاج. مَن سلِم؟» قلتُ: «من لم يكن له حُجة». قَلْ: «فللّه الحُجَّةُ البَالغَة» (الأنعام ٦ : ١٤٩).

٨٤ - ثمّ قال لي: «أرجع، فخَبَر، وإيَّاي فكَبِّر. وثيابُك فطهِّر، والرجاء فاهجر. وفي هذا المقام فاعتبر». ثمّ قال لي: «لا تعمل شيئاً ‹بما ذكرتُ لك›؛ وإن تعمله وإن لم تعمله هلكتَ. فكن على حذْرٍ، ولا تُفارق الأمَل».

خاتمة الكتاب

٨٥ - ‹وهو› فصل في تأييد هذه المكاشفات العلميّة والمشاهدات القدسيّة، وما يتعلّق بها بالآيات والأخبار والآثار. لعلّك تطلب - أيّها الباحث عن هذه الأسرار والباغي اقتباس هذه الأنوار - شواهد عليها من الآيات والأخبار والآثار لتقوى طلبك عليها وتكن ممّن ينتدب إليها.

٨٦ - نعم! سددك اللّه بنظره الصّائب، وجعلك ممّن جمع في معرفته بين الشّاهد والغائب. يُمهِّدها بـ ‹حسن تمهيد، ويُفرّق لك بين المعوّج منها والسَّديد. وإذا علمتَ بمقتضاه كُوشفتَ على حقيقته ومعناه، وشاهدتَ هذه المشاهد القدسيّة والمكاشفات العلميّة الّتي أوردتُ منها في هذا الكتاب على قدر ما حُدّ لي في الخطاب ‹الإلهي›، حتّى يُثبّت ‹لك› ما أنزل إليَّ سبحانه من أسراره العليّة وأنواره السَّنيّة وغيوبه الأزليّة. وتكون البحر مداد مملوءة بالأقلام، وبقيت الأسرار في الأدوات. فالقِ سمعك إن كنت على الحقيقة طالباً.

٨٧ - أمّا الآيات، فقوله تعالى: (وعلّمنَاه من لَدُنّا علماً) (الكهف ١٨ : ٦٥). (واتّقُوا اللّه يعلّمكم اللّه) (الكهف ١٨ : ٥٥). (ويُؤْتي الحكمة مَن يشاءُ). (البقرة ٢ : ٢٦٩). (وتلك حجّتنا آتيناها إبراهيم). (الأنعام ٦ : ٨٣). (أو من كان ميّتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به النّاس). (الأنعام ٦ : ١٢٢). (والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سُبُلنا). (العنكبوت ٢٩ : ٦٩) (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا). (الأعراف ٧ : ١٧٥).

٨٨ - وأمّا الأخبار، فقوله صلّى اللّه عليه وسلّم: «من عمل بما علم أورثه اللّهُ علْمَ ما لم يعلمَ». وقال ‹النّبيّ›: «العلم نور يضعه اللّه في قلب سليم». وقال: «لأن من العلم كهيئة المَكنون: لا يعلمه

إلاّ العالمون بالله». وقال - حكاية عن ربّه: «لا يزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتّى أحبّه. فإذا أحببتُه كنتُ له سمعاً وبصراً...» الحديث. وفي حديث آخر: «القلوب أوعية، لكن قلب أجرد فيه سراجٌ يزهر، فذلك قلب المؤمن.».

٨٩ - وأمّا الآثار، فقد قال عَلي - رضي الله عنه - وضرب بيده إلى صدره: «إنّ هٰنا لعلوماً جَمّة، لو وجدت لها حمَله». وقال ابن عبّاس في قوله تعالى: (اللّه الذي خَلَقَ سَبْع سموات ومن الأرض مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّل الأمرُ بَيْنَهُنَّ) (الطلاق ٦٥ :١٢): «لو ذكرتُ تفسيره لَرجمتموني». وفي رواية ‹أخرى›: «لَقُلتم أنّي كافر». وقال عَلي ـ رضي الله عنه: «لو أُذن لي أن أتكلّم في الألِف من الحمد لله، لتكلّمتُ فيه سبعين. وقرأ إلى أمثال هذا مما لا يحصى كبره».

٩٠ - وهذه هي العلوم التي اختصّ الله بها بعض عباده و ‹التي› نهى عن كشفها لغير أهلها في الكتاب والسُنّة. وَفقكَ الله وسدّدك السَّبيل. فحصول هذه العلوم المذكورة له شروط كثيرة لمن يطلب تحقيقها. فهي في قلوب أهل التّحقيق، ولا يفي بها إلا أهل العناية والتَّوفيق السَّالكين سوى الطريق.

٩١ - فنقول: إنّ القلب على خلاف بين أهل الحقائق والمكاشفات ‹وهو› كالمرآة المستديرة لها ستّة أوجه - وقال بعضهم ثمانية. هذا مَحلّ خلاف، ولولا التَّطويل وخروجاً عمّا قصدناه من الاختصار، لأزلنا الخلاف وَبَيَّنّا وجه الجمع بين هذين المقامين بأدلّة قاطعة. لكنّا تممنا هذا المقصد في كتابنا «المترجم بجلا القلوب». ولا يُلْتَفت إلى مَن زاد لها وجهاً تاسعاً، لأنّ الحكمة الالهيّة منعت ذلك - وإلاّ في الإمكان أن يوجد لها من الوجوه ما لا يتناهى، إذ صفات الجلال لا تُحْصَى.

٩٢ - ولعلّك تقول: نستشعر من هذا القول الذي ذكرتَه مناقضة الإمام أبي حامد ‹الغزالي› يقول: «ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم». نعم! يشعر ذلك عند من يقصر إدراكه عن الإطّلاع إلى هذه العلوم السماويّة. وأمّا عند من محض عن كلامنا وبحث عن حقيقة ما أشرنا إليه يرى أنّ لا مناقضة بينهما. وقد شبعنا القول بالأدلّة الواضحة في شرح كلام الإمام أبي حامد ـ رضي الله عنه ـ : «وليس في الإمكان أبدع من هذا العالم» في «كتاب الجمع والتفصيل في معاني التنزيل» لمّا تكلّمنا على قوله ـ تعالى ـ : (وإذ قال ربُّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة) (البقرة ٢ : ٣٠).

٩٣ - ثمّ نقول: «قد جعل الله في مقابلة كلّ وجه من وجوه القلب حضرةً تقابلها من أمّهات الحضرات الإلهيّة تقابله. فمَهْما جلّى وجه من هذه الوجوه تجلّت تلك الحضرة فيه. فإذا أراد سبحانه أن يمنح بمدّة من هذه العلوم شيئاً، تولّى سبحانه بتوفيقه مرآة قلبه، فنظرها بعين اللُّطف والتَّوفيق وأمدّها ببحر التَّوحيد.

٩٤ - فاهتدى ذلك الموفّق للرياضات والمجاهدات، و ‹هو› وجد الارادة والمحبّة من قلبه، فبادرتْ الجوارح بالطّاعة للقلب، إذ هو مالِكها وسيّدها. فاستعمل الأفكار وعلّق الهِمّة وتخلّق بأخلاق الله،

وغسل قلبه بماء المراقبة حتّى يتخلّى عن القلب صداء الأغيار، وتتجلّى فيه حضرات الأسرار الإلهيّة.

٩٥ - فالوجه ينظر إلى حضرة الإحكام، وصقالُة ذلك الوجه بالمجاهدات. والوجه ينظر إلى حضرة الإختيار والتَّدبير، وصقالة ذلك الوجه بالتَّسليم والتفويض. والوجه ينظر إلى حضرة الإبداع، وصقالة ذلك الوجه بالفكر والإعتبار. والوجه ينظر إلى حضرة الخطاب، وصقالتُه بخلع الأكوان. والوجه ينظر إلى حضرة الحياة، وصقالتُه بالتَّبرئة والفناء - وهو الوجه الثّامن عند من أثبتها ثمانية. والوجه ينظر إلى حضرة ما لا ينقال، وصقالته بالرجوع إلى العدم. ‹وإليه أشار الخبر›: «يا أهل يثرب لا مقام لكم».

٩٦ - وأمّا الوجهان اللّذان هما محلّ الخلاف، فأهل السُنة صرفوهما إلى حضرة الأحكام. وغيرهما قال إنّ أحدهما ينظر إلى حضرة المشاهدة وصقالته ببيع النفس، والآخر ينظر إلى حضرة السَّماع وصقالته بالصّمت والأدب.

٩٧ - وليس ثمّ وجه تاسع، ولا كشف لها سبحانه حضرة زائدة على هذه الثّمانية؛ فكانت تجهلها إذ ليس لها وجهٌ تجلّى فيه للحكمة الإلهية التي سبقت بالإرادة القديمة. وهنا موضع نزاع بين الأشعريّة والصّوفية، دقيق لا يتفطّن له إلا صاحب ذوق.

٩٨ - ثمّ لتعلم أنّ لهذه الحضرات أبواباً في مقابلة ما على وجه المرآة من الصداء. تسمّى أبواب المشيئة، فعلى قدر ما تكون الصقالة يكون التجلّي، وعلى قدر ما يُفتَح من الأبواب يكون الكشف. فليس كلّ مرآة مجلوّة يكشف لها؛ لكنّها معدّة لقبول الصور.

٩٩ - كذلك ليسَ كلّ من سلك هذا الطريق يكشف له. قد يُدَّخر له إلى يوم القيامة ـ أعني قيامته ـ كما تدّخر المرآة المحسوسة ليومٍ ما، وإلاّ لأيّ معنى صُقلتْ أو لأيّ فائدة وُجِدَتْ. لكن تلوح ‹مرآة القلب› لها بوارق من المطلوب، وإن كانت لا تخلّى عن الصوَر ‹المحسوسة›. لكن الصور التي قصدنا في هذا الباب ‹هي› صور مخصوصة انفردت بها مرآة أهل الحقائق.

١٠٠ - فإذا رقيتَ إلى هذه المنازل واطّلعتَ على هذه المقامات، صارت الغيوب مشاهدة في حقّك؛ أعني غيوب ما بطن في ظاهر علوم الدين، لا ما في بطن فلان أو أمر ما. فإنّ تلك مكاشفات السّالكين، وإن تشوّش عليك خاطرك ولم ترزق الإيمان بهذه المقام، فقد أجرى اللّه لك في ظاهر الكون مثالاً ترتقي به إلى ما ذكرنا، وهي المرآة المحسوسة ‹الّتي› تتجلّى فيها صُور المحسوسات على قدر صقالتها وجلائها.

١٠١ - وقد نبّه على ذلك سيّد البشر صلّى اللّه عليه وسلّم، حيث قال: «إن القلوب لتصدأ كما يصدأ الحديد». قال ‹أحد›: فما جلاؤها؟ قال ‹النبيّ›: «ذكْر اللّه وتلاوة القرآن». فقديماً نُصبتْ الأمثال أدلّة لعلوم ربانيّة، فمَن وقف مع المثال ضلّ، ومن رقي عنه إلى الحقيقة اهتدى.

١٠٢ - ثمَ لتعلم أنّ لهذه الحضرات أسراراً ظاهرةً وأسراراً باطنةً. فالأسرار الظّاهرة لأهل الاستدراج،

والباطنة لأهل الحقائق. فليس كلّ حكيم حكيماً. بل الحكيم من حَكَمَتْه الحكمة وقيّدته بالوقوف عند فصل الخطاب، ومَن منعتْه أن ينظر إلى سوى خالقه، ومَن لازم المراقبة على كلّ أحيانه. فليس من نطق بالحكمة ولم تظهر آثارها عليه يُسمّى حكيماً.

١٠٣ - فالنّبيّ - صلّى اللّه عليه وسلّم - قد قال: «ربّ حامل فقه ليس بفقيه، إنّما هي أمانة عنده، يُؤديها إلى غيره» (كمثل الحمار يحمل أسفاراً) (الجمعة ٦٢ : ٥). فإذا صدرتْ منك حكمة، فانظرها في نفسك. فإن كنتَ قد تحلّيتَ بها، فأنتَ صاحبها، وإن رأيتَ نفسك عارية عنها فأنتَ لها حامل ومسؤول عنها. وتحقيق هذا <هو> أن تنظر إلى استقامتك على الطّريق الأوضح، والمَهْيع السّديد والميزان الأرجح في قولك وفعلك وقلبك.

١٠٤ - فاعلم أنّ النّاس في الإستقامة سبعة أقسام: فقسمان لهما الفضل، والخمسة <الأخرى> عليهم الدَرَك. فمستقيم بقوله وفعله وقلبه، ومستقيم بفعله وقلبه دون قوله. فهذان لهما الفضل، والأوّل أعلى. ومستقيم بقوله وفعله دون قلبه يُرجَى ُ له النّفع بغيره. ومستقيم بقوله وقلبه دون فعله. ومستقيم بقلبه دون فعله وقوله. ومستقيم بفعله دون قوله وقلبه. ومستقيم بقوله دون فعله وقلبه.

١٠٥ - فهؤلاء عليهم <الإستقامة>، لا لهم. لكن بعضهم فوق بعض. وأعني «بالاستقامة في القول» أن يرشد غيره بقوله إلى الصّراط المستقيم. وقد يكون عريّاً ممّا يرشد إليه. فهذا نعني بالإستقامة. ويجمع ذلك مثال واحد: وهو رجل تفقه في أمر صلاته وحَقَّقها، ثمّ علّمه غيره. «فهذا مستقيم في قوله». ثمّ حضر وقْتَه فأداها على حدّ ما علّمه وحافظ على أركانها الظّاهرة. فهذا «مستقيم في فعله». ثمّ علم أنّ مراد اللّه منه في تلك الصلاة حضور قلبه لمناجاته، فاحضره. فهذا «مستقيم بقلبه». ثمّ أحمل هذا المثال على ما بقي من الأقسام <الأخرى>، تجده واضحاً إن شاء اللّه.

١٠٦ - ثمّ اعلم أن العلل التي تصُدك عن طريق الإستقامة الكاملة غير منحصرة؛ مستقرّها كتاب اللّه وحديث رسوله، صلّى اللّه عليه وسلم. فلا تأمن مَكْر اللّه، فإنه (لا يأمَن مكْرَ اللّه إلا القومُ الخاسرون) (الأعراف ٧ : ٩٩). وإنّي لك بالأمن، ورسول اللّه يقول: «إنّي أستغفرك ممّا علمتُ وممّا لم أعلم». فقيل له: «أتخاف يا رسولَ اللّه؟» قال: «وما يؤمنني، والقلب بين أصبعين من أصابع الرحمن، يُقَلِّبُه كيف شاء». واللّه تعالى يقول: (وبَدَا لَهُم مِن اللّه ما لم يكونوا يحتسبون) (الزّمر ٣٩ : ٤٧).

١٠٧ - فاعلم أنّ الإنسان محلّ للتّغيير، قابل لكلّ صفة ترد عليه. فكن على حذرٍ ما دام تركيبك. قال تعالى لموسى في التوراة: «يا ابن آدم، لا تأمَن مكْري» حتى تجوز على الصِّراط، فالآفات كثيرة والخطوب. «والطريق دقيق، أدقّ من الشّعْر وأحَدّ من السَّيف». لا يثبُت عليه إلاّ أهل العناية. فكن على حذر، وإن أردت أنوارهم وأسرارهم فاسلك آثارهم.

والحمد للّه ربّ العالمين، وصلّى اللّه على سيدنا محمّد خاتم النبيين.

في الهوية وأوهامها

في فيلم «خارج الحياة»، قدّم المخرج اللبناني الراحل مارون بغدادي لوحة مأساوية عن الحرب الأهلية اللبنانية، من خلال أقبية المخطوفين اللبنانيين والرهائن الأجانب، التي احتلت في أوساط الثمانينات محور الاهتمام الإعلامي الغربي بلبنان.

في إحدى لحظات الفيلم، الذي يروي تجربة رهينة فرنسي يدعى باتريك، نرى المخطوف داخل زنزانته، وهو يقيم حواراً مع أحد حراسه الذي يكلمه من خلال الباب المقفل. الحارس الذي يطلب من سجينه مساعدته على تعلم الفرنسية، يجيب حين يسأله باتريك عن اسمه، بأن يطلب منه أن يطلق عليه اسماً. يحتار الفرنسي قليلاً قبل أن يسمي حارسه فيليب. يفرح الحارس باسمه الجديد، ويقترح على الفرنسي أن يغيّر له اسمه، مُطلقاً عليه اسماً عربياً هو نعُوم. «أنا فيليب وأنت نعُوم»، قال الحارس. عندما أصيب الفرنسي باضطراب كبير رافضاً تغيير اسمه. «لكننا جميعاً هنا نحمل أسماء مستعارة»، قال الخاطف الذي لم يفهم لماذا رفض الفرنسي أن يتساوى به وبزملائه، على مستوى لعبة الأسماء على الأقل.

يلخص هذا الحوار، السؤال الذي تطرحه علينا مسألة الهوية، في عالم يتفكك داخل حرب أهلية دموية. الفرنسي المخطوف، يخاف على اسمه وهويته، ويرفض الإسم العربي الذي اقترحه عليه خاطفه، بينما لا يبالي الخاطف بالتخلي عن اسمه، وتبني اسم فرنسي، رغم أنه أصولي إسلامي، يقاتل دفاعاً عن هويته!

المفارقة ليست في الأسماء فقط، فلعبة الأسماء التي صنعتها تجربة الحرب الأهلية الطويلة في لبنان، فتحت أبواب الجحيم الإنسانية على انكسار العلاقة بين الحقيقة والرمز. وهو انكسار سوف يحدد معنى فكرة الهوية الواحدة المغلقة، ويعلن عبثيتها وموتها في آن معاً.

والإسم مثلاً فعلاً، هو علامة الهوية الفردية، وشكل لمعرفة الآخر. «وعلم آدم الأسماء كلها»، كما جاء في القرآن الكريم. غير أن الأسماء قبل أن تصبح عن خصوصية الفرد، مرّت في مراحل متعددة. ويعلمنا الأدب العربي الكلاسيكي ولا سيما كتاب «ألف ليلة وليلة»، أن الاسم كان اصطلاحاً اجتماعياً. فالأسماء تطلق انطلاقاً من المهن: التاجر أو الخياط أو الصياد... أو انطلاقاً من الطوائف: اليهودي، النصراني... أو نسبة الى المدن: الدمشقي، البغدادي، المصري... ولم يكن الإسم *الفردي* يحتل مكانة خاصة، رغم وجوده وضرورته. وخير مثال على ذلك هو الكاتب المُغفل الذي ألّف روائع الأدب الكلاسيكي في العالم، والذي أشار ميشال فوكو إلى غيابه بوصفه تعبيراً عن

أهمية الأدب ومركزيته العلمية في العصور الكلاسيكية.

الإسم كان رحلة من العام إلى الخاص. ولن تصبح الأسماء الفردية حقيقية أو توحي بالحقيقة إلا في الرواية الحديثة، التي أرّخت لانبثاق مجتمع الأفراد من رحم المجتمع الرأسمالي، وأسست لملحمة العصر الحديث، بحسب تعبير جورج لوكاش.

اقتراح اللبناني (فيليب)، في فيلم بغدادي، ليس مجرد لعبة. إنه محاولة لإدخال الإسم الفردي في المُغفل الذي صنعته الحرب. الفرنسي يرفض تغيير اسمه، لأنه لا يريد الدخول في مجهول الحرب وموتها، ويصرّ على فرديته الخاصة ويلجأ إلى المرآة. وقد يكون العقاب الأكبر الذي تعرض له المخطوفون يتمثل في غياب المرآة. فحين يقرر الخاطفون معاقبة الفرنسي، ينزعون المرآة من الحمّام الذي كان يسمح له بدخوله مرة في اليوم. هنا يبدأ فصل جديد من رحلة الخطف. نزع المرآة يساوي رمزياً نزع الإسم. فمن دون مرآة لا تستطيع أن ترى صورتك، وتفقد صور الآخرين دلالاتها، عبر غياب المقارنة.

الآخر هو المرآة التي تسمح للذات بالتعرّف إلى نفسها. لذلك كان السرد هو فن البحث عن الآخر الغريب المختلف، من السندباد إلى جوليفر إلى دون كيشوت إلى آخره... السرد اكتشاف للمختلف، حتى كريستوف كولومبوس، فإنه لا يجد تبريراً أفضل لرحلة الفتح الأميركي من ادعائه الرغبة في رواية رحلته للملكين اللذين موّلاها: «ولكن لا أمكث في أي مرسى» يكتب كولومبوس، «لأنني أسعى إلى رؤية أكثر ما يمكنني من البلاد من أجل أن أروي حكاياتها لسموكما».

كولومبوس يكتشف من أجل أن يهدي، أو هكذا ادّعى على الأقل، ثم قام بمزج روايته بالحلم الصليبي: «عندما بدأت الإستعداد لاكتشاف جزر الهند الغربية كان ذلك بهدف مناشدة الملك والملكة اتخاذ قرار بإنفاق الموارد التي يمكن أن ترد إليهما على فتح القدس».

هذا المزج ليس عبثياً، إنه محاولة للبحث عن هوية ما، أمام هول المغامرة وآفاقها المفتوحة، وهي مغامرة سوف تبقى محكومة لفترة طويلة بغياب نصها السردي، أي أن شرط الذهاب إلى عالم مجهول ليس كافياً من أجل السرد، فالسرد يحتاج إلى الآخر - المختلف، وهذا ما كشفه لنا تودروف حين قدّم أطروحة شيّقة عن السرد الغائب الذي أنتجته علاقة ثقافية تميزت باستحالة التفاهم من جهة، وبالنظرة الإستعلائية التي قادت إلى العنف الأقصى والتطهير العرقي الشامل من جهة ثانية.

قد يعود تردد السرد في الإطار اللبناني، وهامشية الرواية في مرحلة ما قبل الحرب الأهلية، إلى العجز عن الإعتراف بالمختلف الذي صنع واقعاً سياسياً، فكان هناك ما يشبه الرفض الواعي والمتعمد للتاريخ اللبناني المتشقق والمجبول بالحروب الأهلية. غير أن انفجار الحرب عام ١٩٧٥، وانهيار المحرمات الذي صاحبها، أفسحا في المجال أمام ولادة الرواية اللبنانية المعاصرة، التي بنت فضاءها من شقوق الواقع والذاكرة. فالرواية، كما أشار باختين، هي جنس أدبي غير منجز، وهي في طور التحقق الدائم. والرواية اللبنانية تصنع تجربتها من كونها تعبيراً عن مجتمع غير منجز.

في المقابل، فقد عانى المجتمع اللبناني، خلال أعوام الحرب الطويلة، من العجز عن إنتاج خطاب سياسي وتاريخي متسق، بل كان الصراع على التاريخ وتأويله من منطلقات أسطورية مختلفة جزءاً أساسياً من الحرب. لذلك فقد تزامنت مجموعة من النصوص المتضاربة، التي تخوض حروبها الخاصة، وتساهم في تفكيك المجتمع، وفي إنتاج

هويات صغرى تقوم على النفي. لذلك، فقد جاء الخطاب الروائي الجديد من الهامش، حاملاً معه التعدد المرفوض من المتن الذي صنعته الحرب في بحثها الدموي عن الهوية.

هذه الحاجة إلى المختلف، من أجل أن يكون هنالك سرد، عبّر عنها الروائي الفلسطيني أنطوني شماس في «أرابيسك»، حين يبحث بار أورن، أحد شخصيات الرواية، وهو روائي إسرائيلي، عن عربي فلسطيني من أجل أن يتمكن من إنجاز روايته.

لا يستطيع الكاتب أن يسرد دون الآخر، حتى وإن كان الآخر مغيباً وممحواً في الواقع السياسي، لأن هذا الغياب يقود إلى تطابق بين الذات والمرآة، وحين يتم التطابق تمحي الذات وتتلاشى.

تغييب الآخر، هو السمة الأساسية للهوية المغلقة. فالهوية تتحدد بالنفي. من نفي اللغة، عبر نعت الشعوب الأخرى بالعجمة أو الخرس لأنها لا تتكلم لغت(ـنا) إلى افتراض تراتب في الأعراف الإنسانية، وهو افتراض قاد أوروبا ومعها العالم إلى كارثة العنصرية والنازية، التي لا نزال إلى يومنا هذا نعاني من آثارها.

الهوية، مثلما علمتنا تجربة الحرب اللبنانية، ومثلما رأينا ونرى في البلقان الذي تهزه المآسي والحروب، هي مجرد افتراض قائم على رسم حدود لا يمكن اختراقها بين ذات مفترضة قائمة في الميثولوجيا التاريخية أو الدينية، وبين آخر وهمي يتم اختراعه من توكيد الذات.

إن التجلي الأكبر لهذا الهوس بالهوية، هو تدمير الحدود بين العالمين الرمزي والواقعي. رموز الآخر - العدو يجري التعامل معها عبر إزالة طابعها الرمزي، مما يبرر عملية الإعتداء عليها وتحطيمها. ولقد كانت المشاهد الأكثر رعباً في حرب لبنان هي مشاهد انهيار الحدود بين الرمزي والواقعي. المقابر نبشت، الهياكل العظمية مُثّل بها، أماكن العبادة دمرت، الأغاني الشعبية تمّ تأليف كلمات جديدة لألحانها، مستشفيات الأمراض العقلية فتحت، وتمّ في إحدى الحالات (مستشفى العصفورية ١٩٧٦) نقل الصراع الطائفي إلى داخل حياة المرضى العقليين.

خلال إعداد رواية «باب الشمس»، وفي سياق عملي على تسجيل شهادات اللاجئين الفلسطينيين الذين طردوا من الجليل عام ١٩٤٨، وأقاموا في مخيمات لبنان، فاجأتني امرأة كهلة، حين روت عن قريتها، الغابسية، وهي قرية هُجّر سكانها وألحقت أراضيها بمستعمرة نتيف هشيرا، التي أسسها مستوطنون قادمون من العراق عام ١٩٤٨، وجرى تدمير مقبرتها، وتحويل مسجدها إسطبلاً. لم تكن المرأة معنية إلا بالموتى. كان خوفها الرئيسي يتركز على مقبرة القرية المهدمة، وعلى مصير البقايا البشرية التي تركت هناك.

إن التعامل مع الرموز بوصفها حقيقة، هو جزء مكوّن من حروب الهوية، لأنه يقوم بمهمة مزدوجة: تأكيد ذات مفترضة قائمة على هوية ثابتة، ونفي ذات أخرى عبر إخراجها من دائرة الحق في الوجود.

يميز جاك حسّون بين مفهومي التماهي والهوية: «التماهي يملك طبيعة مختلفة، إنه يضع الآخر بوصفه عنصراً مختلفاً لا غنى عن وجوده. التماهي يفترض الاختلاف الذي تقوم الهوية بنفيه».

يسمح لنا هذا التمييز بين التماهي والهوية، بفهم معنى الهوية الذي لا يتحدد إلا بالنفي. النفي وليس الإختلاف، الإمتياز وليس التمايز. فتصبح الهوية، بذلك، أداة لكسر الحدود بين الرمز والواقع، فاتحة بذلك الباب أمام البربرية.

أعود إلى الحرب اللبنانية، التي لا أستطيع الإحاطة بجميع عناصرها أو مراحلها المختلفة، لأنها كانت مجموعة حروب متتالية داخل حرب واحدة، وأبدأ من مسألة الإسم المستعار الذي اقترحه علينا فيلم «خارج الحياة»، كمدخل محتمل من أجل تحليل عناصر حرب الهوية. وسوف أتوقف عند ثلاثة عناوين لهذه الحرب.

العنوان الأول: الأسماء

كانت الحرب الأهلية اللبنانية مختبراً كبيراً للأسماء. وظاهرة استخدام الأسماء المستعارة، ارتبطت في لبنان، كما في جميع أنحاء العالم، بالعمل الحزبي السري. غير أن الحرب الأهلية أحدثت تعديلاً جوهرياً على هذه الظاهرة، وحولتها عن طبيعتها الوظيفية (التخفي خوفاً من ملاحقة الشرطة) إلى جزء من حرب الهوية.

قد يكون الإستخدام الفلسطيني للأسماء المستعارة، وإصرار القادة الفلسطينيين على أسمائهم الجديدة، حتى بعد تحولهم شخصيات علنية ورسمية، هو أحد أسباب هذه الظاهرة. غير أنني أعتقد أن الظاهرة تعدت سببها الأول، وامتلكت سمة دلالية مرتبطة بمراحل الحرب المختلفة. هكذا قامت الأحزاب والميليشيات اللبنانية، بإطلاق أسماء مستعارة على مقاتليها، رغم أن بعضها، مثل حزب الكتائب، لم يعرف العمل السري في تاريخه.

إذا حاولنا دراسة دلالات الأسماء، فسوف نكتشف ثلاث مراحل، ليست متعاقبة بالضرورة، لكنها تشير إلى تبدل دلالات الحرب.

المرحلة الأولى: الإنتماء

في بداية الحرب، اتخذت الأسماء دلالات انتماء سياسي أو فكري أو أيديولوجي أو طائفي، فشاعت أسماء مثل: جيفارا، هوشي منه، بومدين، أبو خالد، يسار، كاسترو، فلاديمير، عز الدين القسام، شكيب، طارق ... وأبو أرز، فرنكو، الأبونا، بوتسي، ... من جهة أخرى.

إنها أسماء البداية، حيث اتخذت الحرب شكل انتماء سياسي وعقائدي، وهو انتماء طبع ما سُمي بحرب السنتين، التي انتهت مع التدخل العسكري السوري ١٩٧٦، ومع اغتيال قائد الحركة الوطنية اللبنانية كمال جنبلاط.

المرحلة الثانية: الظاهرة الاجتماعية

في أثناء ذلك، أو بعده، بدأت تبرز أسماء تدل على إعجاب بظواهر اجتماعية، من نجوم السينما إلى نجوم الغناء وكرة القدم. وهنا بدأت الحرب تتخلى عن طابعها الأيديولوجي الصارم، من أجل أن تصبح جزءاً من الظاهرة الميليشياوية. فبرزت أسماء مثل كاوبوي وستالون وزيكو ومارادونا إلى آخره... .

المرحلة الثالثة: الغرائبية

وأخيراً جاءت الأسماء التي تشير إلى علاقة بالعناصر الطبيعية: الليل، الخف، الموت. فشاعت أسماء مثل أبو الليل وأبو الجماجم وأبو خشبة وكوبرا وأبو الهوا وإلى آخره... والملاحظ أن ما نسميه بالمرحلة الثالثة من الأسماء، كان جزءاً من المرحلتين السابقتين، لكنه اتخذ أهميته وحجمه مع المراحل الأخيرة من الحرب.

نلاحظ أن المرحلة الأولى من لعبة الأسماء اللبنانية، أخذتنا من الإسم الخاص إلى الانتماء الجماعي سواء أكان طائفياً أم سياسياً. فلقد عكست هذه الأسماء رغبة في الإنتماء إلى القبيلة، سواء كانت حزباً أو ميليشيا أو طائفة. الإسم المستعار لم يكن أداة تخفٍ إذاً، بل كان أداة إشهار للإنتماء. الفرد يتخلى عن إسمه الشخصي طوعاً من أجل

أن يحمل إسماً مطابقاً للجماعة الذي يريد التأكيد على أنه يقاتل باسمها ودفاعاً عنها.

غير أن ظاهرة بروز أسماء جديدة مرتبطة بنجوم الفضاء والسينما وكرة القدم، تؤشر إلى بداية تشقق الهوية الجماعية، إذ أصبح الأفراد يطالبون باستعادة ملامحهم الفردية التي فقدوها حين تنازلوا عن أسمائهم الأصلية. ثم أتت الأسماء الطبيعية والأسماء التي لا دلالة لها، لتؤشر إلى ما يشبه انهيار خطاب الهوية الجماعي، وشيوع الظواهر المافياوية في أوساط الميليشيات المتقاتلة. وهي ظواهر ارتبطت في البداية بضرورة تأمين المال للتنظيم، ثم تحولت وسيلة للإثراء السريع وولادة طبقة أغنياء الحرب، التي امتدت أنشطتها من فرض الخوات والضرائب ونهب المرافق العامة، إلى تجارة السلاح والمخدرات، وإدارة شبكات الدعارة... .

العنوان الثاني: الأقنعة

نقرأ في رواية «ما تبقى لكم» لغسان كنفاني، الإشارة الأولى إلى ظاهرة القناع أو الكيس في الأدب العربي الحديث. تأتي هذه الإشارة في سياق وصف واقع الاحتلال الذي تعرضت له غزة عام ١٩٥٦، من قبل الجيش الإسرائيلي، حيث طلب من جميع الرجال التجمع في إحدى الساحات، ثم أدخلوا إلى التحقيق، ليجدوا أنفسهم أمام ضابط إسرائيلي يرافقه رجل يخفي وجهه بكيس. وحين يؤشر الكيس فمعنى ذلك أن الرجل مذنب أو «مخرب»، مثلما كان يسمى المقاومون، ويؤخذ إلى السجن. ثم تبلور الكيس في رواية إميل حبيبي «المتشائل» التي روى فيها بعض أحداث نكبة ١٩٤٨.

في الحرب اللبنانية، بدأ استعمال القناع في شكلين متزامنين:

القناع الأول للتخفي. إذ عمد بعض أفراد الميليشيات إلى تغطية وجوههم بالأقنعة: كلسات نايلون أو أقنعة حيوانات (تستخدم عادة في طقوس عيد البربارة في لبنان) أو مجرد أقنعة من القماش العادي. حتى الكوفية الفلسطينية التي تحولت رمزاً للمقاومة، استخدمت في بعض الأحيان، قناعاً يخفي وجوه المقاتلين.

القناع الثاني للمخطوفين أو الأسرى. ففي اللحظة التي كان يقع فيها سيءُ الحظ، في قبضة حاجز طائفي يخطف الناس استناداً إلى انتمائهم الديني (كانوا يسمونه في لبنان خطفاً على الهوية، لأن الإنتماء الطائفي كان يكتب على بطاقات الهوية)، يتم فيها تغطية رأسه بكيس من الورق الأسمر أو النايلون الأسود، من أجل أن لا يرى خاطفيه أو المكان الذي سيؤخذ إليه. وفي بعض الحالات، كانت عمليات الخطف هذه تبدو بالغة الغرابة، إذ كان الخاطف والمخطوف يلبسان الأقنعة، ولا يمكن التمييز بينهما إلا عبر البندقية التي يحملها الأول.

الإستخدام الإسرائيلي للكيس كان وظيفياً في البداية، فالذي يلبس الكيس كان عميلاً محلياً لا يريدون كشف هويته خوفاً على حياته من انتقام السكان. أما أقنعة اجتياح لبنان ١٩٨٢، حيث اعتقل الآلاف وعصبت عيونهم قبل نقلهم إلى معتقل أنصار، أو أقنعة الحرب اللبنانية، فقد فقدت وظيفتها وتحولت رمزاً للحرب.

بدأ كيس أو قناع الحرب اللبنانية وظيفياً في الأشهر الأولى من الحرب، حين كان التنقل بين المناطق المختلفة ممكناً، قبل أن ترتسم الخطوط الصارمة التي فصلت المناطق عن بعضها. أما بعد ذلك ففقد الكيس مبرر وجوده، بالنسبة للمقاتلين على الأقل، لكنه تحوّل تقليداً ثابتاً وشائعاً.

الأقنعة أو الأكياس، وحدت أشكال عناصر الميليشيات المختلفة، بل أكاد أقول إنها وحدت بين شكل الجلاد والضحية. كأن الجلاد كان يشعر أنه ضحية محتملة ويتصرف كالمذعور ماحياً هويته الجماعية التي سعى إلى توكيدها بالحرب.

بعد الأسماء، أصبح القناع ممحاة ثانية للهوية، كأن الحرب كانت تخاض بالماحي. محو الآخر ومحو الذات، وصولاً إلى محو اللغة.

العنوان الثالث: اللغة

اتخذت الحرب اللبنانية في مراحلها المختلفة شكل الحصار، كأن المناطق المتداخلة تشكلت كدوائر تحاصر بعضها بعضاً. بيروت الغربية تحاصر بيروت الشرقية، بيروت الشرقية تحاصر جسر الباشا وتل الزعتر والنبعة. الجبل يحاصر بيروت، الجنوب يحاصر الجبل، وإلى آخره... .

دوائر الحصار المتبادلة والمتداخلة، كانت معادلاً جغرافياً للتبادل اللغوي المذهل الذي صنعته الحرب. إن تحليل الخطاب السياسي لمختلف الأطراف المتحاربة، سوف يفاجئنا بسيولته وبقدرته على الإنتقال من موقع إلى موقع دون تبديلات كبرى. فالميليشيات اليمينية التي خاضت الحرب في البداية، تحت شعار رفض الوجود الفلسطيني في لبنان، لم تلبث أن تبنت في خطابها السياسي اللغة الفلسطينية بعد أن قامت برسكلتها. ثمّ، وبعد الإجتياح الإسرائيلي للبنان ١٩٨٢، وخروج القوات الفلسطينية، قامت الميليشيات الإسلامية، بتبني اللغة الكتائبية ورسكلتها... إلى درجة أن المحلل لن يستطيع تمييز الكثير من الخطابات السياسية عن بعضها، إذا لم يكن يعرف صاحب الخطاب في شكل مُسبق.

التبادل اللغوي أمر مثير، في حرب دارت في أحد أوجهها على الهوية. كأن الخطاب السياسي فقد هويّته، أو كأن الحرب قامت بطحن اللغة وتحويلها سائلاً يتلون بألوان الآنية التي يوضع فيها.

ولعل نهاية الحرب الأهلية، تكشف دلالاتها. فلم تنته الحرب، رغم كل المساعي الدولية، إلا بعد أن انتقلت إلى حروب داخلية في جميع المناطق.

فالإنسداد السياسي واللغوي قاد إلى مجموعة من الحروب الطاحنة داخل الميليشيا الواحدة، أو داخل ميليشيات الطائفة الواحدة، مما شكل الأرضية التي جعلت من الإتفاق الأميركي - السوري، حول إنهاء الحرب اللبنانية، مسألة ممكنة.

هذه العناوين الثلاثة التي أنتجتها حرب الهوية، تكشف لنا انسداد فكرة الهوية وكونها أداة تدمير داخلي. فالدفاع عن الهوية الصافية لا يتم إلا عبر كسر المرآة. وحين ينكسر الآخر يمتد العنف إلى الذات، وتصبح الحرب أشبه بالإنتحار.

لذلك اقترح العودة إلى تمييز جاك حَسُّون بين الهوية والتماهي. فالتماهي لا يعني فقدان الهوية، بل يضعها ضمن فضاء متعدد، إنه فضاء الهويات المتغيرة بحسب تعبير إدوارد سعيد.

ولكن لماذا وكيف انكسر فضاء الهوية، لتحل مكانه فكرة الهوية - الممحاة؟

حين ربط كولومبوس بين فتح أميركا وفتح القدس، فإنه كان يحاول إعادة تأسيس فكرة الهوية على الأسطورة.

وهذا ما فعله الجنرال الفرنسي غورو بعيد الحرب العالمية الأولى، حين دخل دمشق فاتحاً، ووقف أمام قبر صلاح الدين الأيوبي ليقول له بشكل مسرحي لا يخلو من شيء من المهزلة: «ها قد عدنا».

ولكن لا كولومبوس ولا غورو يمتان بصلة إلى الحروب الصليبية التي دارت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، إنهما أبناء المرحلة الإستعمارية التي افتتحت عصراً جديداً، لكنهما أرادا أن ينتسبا، ولو وهمياً، إلى ماضٍ ما، يبرر بالتاريخ تحولات المستقبل.

وفي عالمنا اليوم، تقوم القوة الأميركية المهيمنة، روما الجديدة، بتجديد فكرة الهوية عبر الربط بين «نهاية التاريخ» و«حرب الحضارات». التاريخ ينحلّ في اقتصاد السوق، بينما تواصل الحضارات حروبها. ولعل المأساة التي تناوبت على صُنعها الدكتاتورية وطائرات حلف الأطلسي في صربيا وكوسوفو، تقدم لنا ملامح الزمن الجديد الذي تحاول الإمبراطورية الأميركية تأسيسه في عالم ما بعد الحرب الباردة.

الدكتاتوريات، من بغداد إلى بلغراد، كانت تعبيراً عن فشل التجربة ما بعد الكولونيالية في العالم الثالث، لأنها تبنت نموذج الدولة - الأمة، أو/ و فرضت دكتاتورية الحزب الواحد، فقامت بذلك بتدمير مجتمعاتها، قبل تعريضها للدمار الذي صنعه الغزو العسكري الأطلسي.

في زمن الإستعمار، عبّر فرانز فانون عن صرخة «معذبي الأرض»، بوصفها دعوة إلى التحرر بالعنف، وقد اصطبغت الدعوة بألوان الدفاع عن ثقافات الشعوب المضطهدة التي حمل لواءها ايميه سيزير وسنغور وآخرون.

غير أن هذه الدعوة، اصطدمت في المرحلة ما بعد الكولونيالية بالعجز عن صياغة مجال أو فضاء الهوية في الدول التي استقلت حديثاً. ولعل الفشل العربي، أي فشل تجربتي الوفد وناصر في مصر، يشكل نموذجاً يستحق الدراسة. فالمشرق العربي الذي وجد نفسه بعد الإستقلال، في مواجهة المشروع الصهيوني الذي أنشأ دولة - أمة على النمط الأوروبي على أنقاض فلسطين، حاول تقليد النموذج المنتصر، متخلياً عن تعدديته وفضاءاته الثقافية، معطياً للفكرة العربية تفسيراً قومياً ضيقاً صاغه ضباط الجيش الذين استولوا على السلطة بالإنقلاب العسكري.

سقطت التجربة، ليس في الهزائم العسكرية المتتالية فقط، بل أمام العجز عن بناء دول ديمقراطية، مما قاد إلى انكسار اجتماعي داخلي، عبر عن نفسه في الأصوليات المختلفة، التي تسعى إلى بناء لحمة اجتماعية في الوهم والدم.

الكاتب الإسرائيلي عكيفا أور، مؤلف «الدولة غير اليهودية»، يقدم لنا صورة عن عجز الهوية عن صوغ اللحمة الإجتماعية، فالهوية الصافية ليست أكثر من أداة للحرب.

يروي أور هذه الحكاية التي جرت خلال حرب ١٩٤٨: ففي إحدى القرى الفلسطينية التي سقطت وتم تجميع سكانها وإصدار الأوامر إليهم بالهجرة، قام أحد الجنود بتفتيش الرجال والنساء بحثاً عن المال والمجوهرات. فانتهره زميل له وطلب منه أن يتوقف لأنه لن يجد شيئاً. «إذا أردت المال عليك أن تبحث عن أصغر طفل فيهم وتفتشه، فستجد المال مُخبّأ في ثيابه». عمل الجندي بنصيحة زميله، فاختار مجموعة من الأطفال ليجد المال مختبئاً في ثياب أحدهم.

عاد الجندي وسأل زميله: «كيف عرفت، يبدو أنك خبير في نفسية هؤلاء العرب».

«لا»، أجابه، «المسألة لا تتعلق بالفهم بل بالتجربة، فأنا كنت أصغر أفراد عائلتي في بولندا خلال الحرب العالمية الثانية».

هل توضح لنا هذه الحكاية الفرق بين الهوية والتماهي؟
أما حين يوضع التماهي في خدمة الهوية، فإن هذا لن يقود إلا إلى البربرية.

■

انتهت الحرب الأهلية، أو سكتت، لست أدري. غير أن الأسئلة التي طرحتها المرآة اللبنانية المحطمة، تبقى معلقة ودون جواب. اللبنانيون اكتفوا من الحرب بإسدال ما يشبه النسيان على ذاكرتهم المحفورة بالعنف والدم، وبلعبة الأقنعة والأسماء، أما الثقافة فلم تجد في هذا الإنفجار المأساوي، سوى مناسبة لكسر شقوق الذاكرة المقفلة بالفولكلور والخطاب الأسطوري، من أجل أن تؤسسه مقتربات فنية جديدة أكثر اقتراباً من حقائق المعيشة، كالرواية والمسرح والسينما.

غير أن المسألة تحتاج مراجعة جذرية لمفهوم الدولة، ولمفهوم الفكرة العربية نفسها.
كيف نحرر العروبة من الإنزلاق إلى أحادية ثقافية، لن تنتج سوى الدمار والحروب الأهلية والدكتاتوريات؟
كيف نحرر الهوية من هويتها، من أجل أن تصبح تماهياً مع التعدد، ومع المطرودين والمهمّشين؟
هذه هي الأسئلة.

الياس خوري
بيروت

حصة بابل في كليلة ودمنة

تهدف هذه الصفحات إلى تبيان الأثر البابلي «سومر، أكاد، آشور» في كتاب كليلة ودمنة. فقد تم التركيز، دوماً، على الأصل الهندي لهذا الكتاب، وعلى ما أضيف إليه من تأثيرات عربية وفارسية، مع تجاهل كامل لحصة بابل في هذا الأثر الإنساني الخطير، رغم وجود ما يكفي من الدلائل على أن لبابل حصتها فيه.

ويمكن الإعتقاد أن هذا التجاهل يعود الى هوس الباحثين الأوروبيين بالتأكيد على الأصل الآري للكتاب، وإلى انحباس كثير من النصوص البابلية طويلاً بين أيدي المختصين في حقل الدراسات العراقية القديمة، إذا استثنينا بعض هذه النصوص كنص جلجامش.

وعليه فليس القصد من هذه الصفحات تحدي الأصل الهندي (السنسكريتي) للكتاب، وإنما الحديث عن حصة بابل فيه، رغم أن الإقرار بهذه الحصة سوف يلقي بشيء من الشكوك حول مسلّمة الأصل الهندي، فاتحاً الباب، بشكل موارب، للبحث عن أصل بابلي أقدم لـ «البانج تانترا» الهندية، التي عُدّت أصل كليلة ودمنة.

ويمكن لي أن أقول، في البدء، إن أقوى الدلائل المتوفرة تعطي الإنطباع بأن أثر بابل في الكتاب ينبع من أسطورتين رئيسيتين هما: أسطورة «إيتانا والنسر» وأسطورة «الطائر أنزو». فمن هاتين الأسطورتين مَتَح كليلة ودمنة متحاً ليس بالقليل. غير أنه لم يأخذ من كل أسطورة على حدة دائماً، بل مزجهما وأخذ منهما معاً في بعض الأحيان، بحيث ترى أثرهما المزدوج في العديد من الحكايات.

لذا سيتم التركيز، أساساً، على هاتين الأسطورتين، وعلى بعض الأسماء البابلية وعلاقتها مع كليلة ودمنة، مع عدم إغفال ما قد يشير إلى أن كليلة ودمنة نهل من نصوص أخرى. وسوف آخذ نصّ الأساطير البابلية من كتاب «ديوان الأساطير: سومر وأكاد وآشور، ترجمة قاسم الشوّاف، وإشراف أدونيس، دار الساقي، بيروت». أما نصوص كليلة ودمنة فسوف أقتبسها من كتاب «آثار ابن المقفع، منشورات دار الحياة، بيروت - لبنان، من دون تاريخ».

وسأقدّم في البداية تلخيصاً لأسطورة «إيتانا والنسر» لأن تأثيرها يظهر واضحاً في أربعٍ من حكايات كليلة ودمنة، الأمر الذي يعكس مدى أهميتها في بنية الكتاب.

تبدأ الأسطورة بالحديث عن بدء العمران قبل وجود ملك وملكية، ثم ينقطع النصّ بسبب تلف اللوحات، إلى أن نصل إلى الحديث عن معاهدة بين نسر وحيّة، يقسمان أمام الإله شمس على أن يكون الواحد رفيقاً للآخر:

«فتح النسر فمه وقال للحية:
تعالي نعقد اتفاقاً فيما بيننا
تعالي لنصبح شركاء أنا وأنت
....
وأمام البطل شمس أديا قسميهما.
....
وبعد أن أديا قسميهما أمام شمس
وبعد أن انتصبا وتسلّقا الجبل معاً، صار
حَمْلٌ في مسكنيهما، ومعاً ولد لهما فراخ
كان ذلك تحت ظل شجرة صفصاف حيث ولدت الحيّة
بينما فوقها كانت ولادة فراخ النسر».

ص٤٩٢ - ٤٩٣، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني.

أما في نصّ آخر للأسطورة، فقد ورد الأمر كما يلي:

«في رأس شجرة ولد للنسر فراخه
بينما كانت الحيّة تلد تحت الصَّفصافة نفسها
وفي ظل شجرة الصفصاف هذه
النسر والحيّة يأتيان كحليفين
ويقسمان على أن يكون الواحد
بالنسبة للآخر رفيقاً».

ص٤٩٣، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني.

غير أن النسر يخرق المعاهدة:

«لكن النسر.... قرّر التهام صغار الحيّة.
....
ونزل وأكل صغار الحيّة
وعادت الحية في المساء عندما زال النهار
... ...
نظرت إلى الجحر فلم يعد [كذا!!] موجوداً

وانحنت فوقه فلم تجد صغارها
وبأظافرها حفرت عندئذ التراب
ومن الجحر كانت دوامات الغبار
عندئذ تظلم السماء».

ص ٤٩٤-٤٩٥، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني.

بعد ذلك اشتكت الحيّة إلى الإله «شمس» فأخبرها كيف تحتال على النسر وتسقطه في حفرة وتنزع ريشه. وفي الحفرة ظل النسر إلى أن اعتنى به «إيتانا» وقوى جناحه ليصعد به إلى السماء في رحلة طويلة، تكاد تكون أصلاً للصعود الصوفي الذي عرفناه في ما بعد، من أجل إحضار «عشبة الولادة».

هذا هو جوهر قصة «الحيّة والنسر» ضمن أسطورة «إيتانا». وهي قصة يجري اقتباسها، بهذا الشكل أو ذاك، في أربعة مواضع في كليلة ودمنة. فهي، أولاً، تأتي في حكاية «الغراب والأسود» التي رويت على لسان دمنة. تقول الحكاية كما يرويها دمنة:

«زعموا أن غراباً كان له وكر في شجرة على جبل. وكان قريباً منه ثعبان أسود. فكان الغراب إذا أفرخ عمد الأسود إلى فراخه فأكلها. فبلغ ذلك من الغراب فأحزنه. فشكى ذلك إلى صديق له من بنات آوى»، - اثار ابن المقفع، ص١١٥ -. فنصحه الصديق بأن يعمل هذه الخدعة:

«تنطلق، فتبصر في طيرانك لعلك تظفر بشيء من حلي النساء فتخطفه ولا تزال واقعاً بحيث لا تفوت العيون، فإذا رأيت الناس قد تبعوك تأتي جُحر الأسود فترمي بالحلي عنده، فإذا رأى الناس ذلك أخذوا حليّهم وأراحوك من الأسود»، - آثار ابن المقفع، ص١١٧ - ١١٨ -. وهكذا فعل.

وإذاً فنحن أمام قصة لا شك في علاقتها بقصة «الحيّة والنسر» البابلية. فجوهر القصتين واحد. إذ ثمة: حيّة وطائر وشجرة وجبل وعشٌ ينتهك وفراخ تؤكل.

الفارق هو أن النسر تحوّل إلى غراب - والحق أن الغراب كطائر أسطوري هو طائر بابلي - وأن من بدأ العداوة هو الحيّة لا الطائر. أما العهد الذي تحدثت عنه الأسطورة البابلية فيمكن التكهّن بوجوده هنا، إضافة إلى أنه تسرّب إلى حكاية أخرى من حكايات كليلة ودمنة وهي حكاية «الطائر فنزة» التي سنعود إليها في ما بعد. لكن دعونا نتحدث عن الحيلة التي علمها ابن آوى ، وهو طراز من الثعالب، للغراب. فهل يمكن لنا أن نعثر لها هي أيضاً على أصل في الأساطير البابلية؟ أظن ذلك.

فلنأخذ هذا النص عن بلاد «دلمون»:

«لم يكن هناك أيُّ طير من السماء
يأتي لينقُر ديناراً
تركته أرملة على سطح بيتها
ولم تكن هناك قطّ حمامة محنيّة الرأس».

ص٢٧، ديوان الأساطير، الكتاب الثالث.

لاحظ كيف أن الثعلب نصح الغراب بأن «يخطف» شيئاً من «حلي النساء» من أجل قتل الأسود «الحيّة»، ثم اربط هذا بالنصّ البابلي عن «طير من السماء ينقر ديناراً تركته أرملة على سطح بيتها» مع التأكيد على أن نقر الدينار هنا يعني خطفه وأخذه.

ألا يدفع هذا التشابه إلى القول بأن النصّ البابلي هذا يشير، باختصار، إلى أسطورة أو حكاية تسرقُ فيها الطيور حلي النساء ودنانيرهن، وأن هذه الأسطورة التي لم تصلنا، كانت قد وصلت إلى محرري كليلة ودمنة الأصل، وأنهم قد استوعبوها في سياق نصّهم؟!

إن النصّ البابلي هنا أشد اختصاراً من نصّ كليلة ودمنة، فهو يشير مجرد إشارة إلى الأسطورة القديمة ولا يعرضها، ومع ذلك فلا يمكن أن نتجاهل هذا التشابه بين حيلة الثعلب وبين هذا النصّ البابلي. وهكذا فمسرح الحكاية هو مسرح الأسطورة البابلية: طائر، حيّة، فراخ، التهام الفراخ عدواناً. كما أن الخدعة على علاقة بأسطورة بابلية تسرق فيها الطيور حليّ النساء.

ثم نلتقي مرة ثانية بحكاية أخرى من حكايات كليلة ودمنة يتم فيها بوضوح الأخذ من أسطورة، أو حكاية «الحيّة والنسر». حكاية كليلة ودمنة هذه هي «حكاية العلجوم والحيّة وابن عرس»:

«زعموا أن علجوماً جاور حيّة. فكلما أفرخ جاءت إلى عشه وأكلت فراخه». - آثار ابن المقفع، ص١٤١ -. وكما نرى فهنا أيضاً: طائر وحيّة وفراخ والتهام لهذه الفراخ، أي أن المسرح هو مسرح حكاية «الحيّة والنسر البابلية» والأبطال أبطالها. الفارق هو أنه يتم تبديل الأقنعة. فالحيّة هنا، كما في الحكاية السابقة، تصبح المعتدي، والطائر هو المعتدى عليه. لكن الجوهر واحد. غير أنه ليس من المستبعد أن يكون البابليون أنفسهم كانوا يروون حكاية «الحية والنسر» بشكل يبدو فيها النسر معتدياً مرة والحية معتدية مرة أخرى.

ويذهب العلجوم إلى صديق، كما ذهب الغراب من قبله، ليدلّه على حلّ ينتقم فيه من الحيّة. لكن الناصح هنا يتحول إلى سرطان بدل أن يكون ثعلباً:

«ففزع في ذلك إلى السرطان. فقال له السرطان: إن بقربك جُحراً يسكنه ابن عرس وهو يأكل الحيّات، فاجمع سمكاً كثيراً، وفرّقه من جحر ابن عرس إلى جحر الحيّة، فإذا بدأ في أكل السمك انتهى إلى جحر الحيّة فأكلها»، - آثار ابن المقفع، ص١٤١ - ١٤٢ -. وهذا هو ما حصل.

وكما ترون فإن الحيلة في هذه الحكاية هي حيلة مشابهة لحيلة الغراب وحليّ النساء ومبنية على أساسها، أي مبنية على إدخال طرف ثالث لضرب الخصم، واستدراجه استدراجاً للقيام بهذه المهمة.

وهكذا فالمسرح هو ذاته هنا أيضاً، أي أنه المسرح الذي عرضت فيه حكاية «الحيّة والنسر» في أسطورة «إيتانا والنسر».

ومرة ثالثة نعود ونلتقي بالحكاية ذاتها وبالأبطال ذاتهم، مع اختلاف في الأقنعة. فالثعلبُ الذي لعب دور الناصح

يتخلّى عن دوره ويأخذ دور النسر في حكاية الحمامة والثعلب ومالك الحزين»:

«زعموا أن حمامة كانت تفرّخ في رأس نخلة طويلة ذاهبة إلى السماء، فلا يمكنها أن تنقل ما تنقل من القش وتجعله تحت البيض إلاّ بعد شدة وتعب ومشقة، لطول النخلة وسحقها... فإذا فقست جاءها ثعلب... يقف بأصل النخلة فيصيح بها ويتوعّدها أن يرقى إليها، أو تُلقي إليه فراخها فتلقيها إليه»، - آثار ابن المقفع، ص٢٧٤ -.

وهكذا فالأبطال يبدّلون أقنعتهم لكن القصة تبقى ذاتها: فالنسر الناقض للعهد يتحول هنا إلى ثعلب، والحيّة إلى حمامة. لكن المسرح واحد: شجرة، فراخ، طائر، اعتداء وأكل للفراخ ، ثم طلب للإستشارة بهدف الإنتقام. وهذا التكرار، هذا الإصرار على إعادة العناصر ذاتها في قصص كثيرة، يوضح إلى أي حدّ كانت مؤثرة حكاية «الحيّة والنسر» على كتاب كليلة ودمنة كله.

ولعلّ مما يدعم أن قصة «الحمامة والثعلب ومالك الحزين» ذات أصل بابلي هو أننا نجد إشارة للحمامة في النصّ الذي أوردناه سابقاً عن بلاد دلمون الذي يتحدث عن البدء والعصر الذهبي. فقد جاء فيه كما ذكرنا:

«ولم تكن هناك قطّ حمامة محنية الرأس».

ونحن نرى في هذا السطر إشارة إلى أسطورة بابلية أخرى لم تصلنا. وإلاّ فما معنى الحديث عن «حمامة محنية الرأس» هنا، إن لم تكن هذه الحمامة المحنية الرأس هي الحمامة المظلومة، التي نجد صدىً واضحاً لمأساتها في كليلة ودمنة، التي خاطبها مالك الحزين بقوله:

«يا حمامة مالي أراك كاسفة البال سيئة الحال؟»، - آثار ابن المقفع، ص٢٧٤ -.

وهكذا فأغلب الظن أن الحمامة المحنية الرأس في الأسطورة البابلية، هي الحمامة «الكاسفة البال» ذاتها في كليلة ودمنة.

ومن الواضح أن الأساطير البابلية التي ذكرت هنا، أو التي أشير إليها، هي أساطير أصول. فأسطورة الحيّة والنسر تهدف إلى تبيان لماذا يعيش النسر على الأشجار ويبني عشّه عليها، ولماذا تعيش الحيّة على الأرض وتفرّخ عليها.

ففي القصة ذاتها يعلن النسر ما يلي:

«أنا سآكل فراخ الحيّة
ولكي أنجو من غضب الحيّة
سوف أصعد إلى السموات وأمكث فيها
ولن أنزل إلاّ لأحطّ على رؤوس
الأشجار لآكل الثمار».

ص٤٩٤، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني.

إذاً، فالعداء المستحكم بين الحيّة والنسر هو أصل وجود النسر في الأعالي والحيّة في الأسفل. غير أن كليلة ودمنة الذي هو نتاج مئات السنوات من تطور هذه الأساطير، قدّم لنا أساطير الأصول باعتبارها حكماً للإعتبار. أي أن

الأسطورة القديمة، ذات المغزى الديني، تحولت بمرور الزمن إلى أدب وحكايات، ذات طابع علماني. غير أن علينا أن ندرك أن الشفرات الدينيّة الكامنة في نص كليلة ودمنة، قد ساهمت في انتشاره وانتقاله من لغة إلى لغة.

وقبل أن نأتي إلى حكاية «الطائر فنزة» لنناقش علاقتها بحكاية «الحيّة والنسر» وبأسطورة «الطائر أنزو»، فإن علينا أن نشير إلى أن هناك ما يدل على أن الثعلب والغراب كحيوانين حكائيين، يعجّ بهما كليلة ودمنة، هما من صنع بابلي. ففكرة «الثعلب الماكر» التي يركز عليها الكتاب، والتي دخلت الأدب العالمي، تبدو بابلية إلى حد بعيد. فمثلاً، حين غضبت نينهورساج «نينخورساج» على إنليل وغادرت تاركةً وراءها الخراب والجفاف، كان الثعلب هو من أعادها بحيلته. فقد قال لإنليل:

«ماذا ستكون مكافأتي إذا ما أعدتُ نينخورساج؟

فأجابه إنليل:

«سوف أزرع لك شجرة كشكانو

وسوف تصبح مشهوراً».

عندها:

«لمّع الثعلب وبَره استعداداً

وزيّن بالكحل عينيه»

وفعل ما طلب منه.

وهكذا يأخذ الثعلب سَمتَ أنثى ويستخدم «مكرها» الذي تؤمن به الأساطير، ويقوم بعمله.

أما الغراب الذي لا تقل كثافة وجوده عن كثافة وجود الثعلب في كليلة ودمنة، فهو أيضاً، باعتباره كائن حكايات، من صنع بابلي. فهو الكائن الذي «جعل النخلة تظهر إلى الوجود» على حد تعبير أسطورة بابلية. ولذلك فهو دائم الوجود على أشجار كليلة ودمنة.

ولنعد الآن إلى حكاية «الطائر فنزة» التي تتراسل، كما ذكرنا، مع الأسطورتين البابليتين اللتين ركّزنا عليهما هنا: أسطورة «إيتانا»، وخاصة جزؤها الخاص بـ «النسر والحيّة» وأسطورة «الطائر أنزو». فهي تأخذ شيئاً من كل من الأسطورتين لتدمج ما تأخذه منهما في بنيتها.

إنها تأخذ من حكاية «النسر والحيّة» الفكرة الأساسية حول علاقة ما تقوم على حماية الصغار في نوع من الحلف شبه الواضح بين طرفين. تقول حكاية «الطائر فنزة» في كليلة ودمنة:

«زعموا أن ملكاً من ملوك الهند يُقال له بريدون، وكان له طائر يُقال له فنزة. وكان له فرخ... واتفق أنّ امرأة الملك كانت حاملاً فولدت غلاماً، فألف الفرخ الغلام... وكان فنزة يذهب كل يوم إلى الجبل، فيأتي بفاكهة لا تُعرف، فيطعم ابن الملك شطرها ويطعم فراخه شطرها» - آثار ابن المقفع، ص٢٢٧ -. غير أن الغلام غضب على الفرخ فقتله، ففقأ الطائر الأب عين ابن الملك انتقاماً.

وكما نرى فالمسرح هو مسرح «الحيّة والنسر» الذي تكرر في أكثر من حكاية من حكايات كليلة ودمنة بعناصره الأساسية. فثمة هنا اتفاق يكاد يتم الإعلان عنه يقوم بين الملك والطائر على رعاية «الفراخ» معاً. هذا الإتفاق بدأ عبر

«الألفة» بين «الفرخين». وثمة جبل أيضاً، إضافة إلى نقض للعهد ينتهي بأن يقتل أحد الطرفين «فرخ» الآخر.

فوق ذلك، فإن تنفيذ الإتفاق في البداية تم، بالضبط، كما تم في حكاية «الحيّة والنسر» في أسطورة «إيتانا» البابلية:

ف «عندما كانت الحيّة تعود من صيدها

....

كان النسر يأكل منها وفراخه

كذلك يأكلون».

وهذا هو عينه ما فعله «الطائر فنزة». فهو «يذهب كل يوم إلى الجبل، فيأتي بفاكهة لا تُعرف، فيطعم ابن الملك شطرها ويطعم فراخه شطرها» الآخر.

أكثر من هذا فإن الطائر فنزة ردّ على نقض العهد بفقأ عين ابن الملك. وهو الأمر الذي كان قد فكر فيه الغراب في حكاية «الغراب والأسود»، التي رأينا صلتها بحكاية «الحيّة والنسر». فقد فكّر بفقأ عين الأسود قائلاً «قد عزمت أن أذهب للأسود فأنقر عينيه لعلّي أستريح منه»، - آثار ابن المقفع، ص١١٥ -.

ومما يدلّل على أن حكاية الطائر أنزو تتراسل أيضاً مع حكاية «الحمامة والثعلب ومالك الحزين» أن هناك تشابهاً في طريقة القضاء على الطائر. فقد نصح الإله «إيا» نينورتا بالقضاء على الطائر أنزو بعصفات رياح:

«عليك إنهاك أنزو إلى أقصى حدّ

وذلك بتعريضه إلى عصفات ريح تضطره

إلى خفض جناحه»

ص٣٣٣، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني.

وقد فعل «نينورتا» ذلك، ودخل المعركة:

«أرسل جيوشه

بإمرة ريح الشمال...

بإمرة ريح الجنوب...

بإمرة ريح الشرق..

بإمرة ريح الغرب..»

ص٣٣٤، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني.

واستطاع تدمير الطائر أنزو، أو السيطرة عليه.

أمّا الثعلب في قصة «الحمامة والثعلب ومالك الحزين» فقد قضى على مالك الحزين بخدعة الرياح الأربع، حين قال له:

«يا مالك الحزين، إذا أتتك الريح عن يمينك، فأين تجعل رأسك؟ قال: عن شمالي. قال: فإذا أتتك عن شمالك، فأين تجعل رأسك؟ قال: أجعله عن يميني وعن خلفي. قال: فإذا أتتك الريح من كل مكان وكل ناحية؟ قال: أجعله تحت جناحي. قال: وكف تستطيع أن تجعله تحت جناحك؟.... فأدخل الطائر رأسه تحت جناحيه فوثب عليه الثعلب مكانه فأخذه فهمزه همزة دقت عنقه»، - آثار ابن المقفع، ص٢٧٥ -.

طبعاً ثمة اختلاف بيّن بين حكاية «الطائر فنزة» وحكاية «الحيّة والنسر». ذلك أن الاشتباك في الحكاية الثانية والحكايات التي تشابهها في كليلة ودمنة هو اشتباك بين حيوانات. أما في حكاية «الطائر فنزة» فالاشتباك يحصل بين ملك وطائر. فعدوُّ الطائر هنا هو الملك «وابنه». وهذا راجع إلى أن «الطائر فنزة» تأخذ عناصر من أسطورة «الطائر أنزو».

فالطائر «أنزو» الذي كان مخلوقاً في خدمة الإله «إنليل»، سرق في غفلة من الإله «لوحة الأقدار»، التي تجعله يتحكم بمصير العالم، فاهتزّ النظام وعمّت الفوضى. لكن الإله البطل «نينورتا» بدعم من أبيه الإله «إيا» يتمكن من تدمير الطائر أنزو.

وقد صار العداء المستحكم في قصة «الطائر فنزة» بين ملك وطائر، وليس بين اثنين من أفراد مملكة الحيوانات، لأنها تتراسل مع حكاية «الطائر أنزو» هذه. فالصراع في «الطائر أنزو» هو بين ملك - إله الذي هو نينورتا (أو قبل ذلك الإله إنليل الذي يحمل صولجان المُلك) وبين طائر يدعى «أنزو». ولم يكن بإمكان كليلة ودمنة، مع تغيّر المعتقدات وخفوت دور الآلهة، أن تقدم عدو «الطائر فنزة» كإله، لذا فقد اكتفت بتقديمه كملك. وهكذا فقد شهدنا تحوّل الحيّة كعدوّ للنسر إلى ملك بسبب الإشتباك مع أسطورة «الطائر أنزو».

ويدعم هذا أنّ قيام «الطائر فنزة» بفقأ عين ابن الملك وولي عهده، عنى في الواقع تهديد استمرار الملكية ذاتها. وهو عنصر يشبه، إلى حد ما، عنصراً من الطراز ذاته في «الطائر أنزو». فالإله «إيا» يحثّ نينورتا ليقضي على «الطائر أنزو» قائلاً:

«إقطع رقبة هذا اللعين
عندئذٍ ستعود الملكية إلى الإيكور
وترجع السلطات إلى أبيك وولدك».

وعليه، فمن دون الانتقام من الطائر فإن الملكية ذاتها تكون مهدّدة.

غير أن ما أشرنا إليه من نقاط تشابه واتفاق بين «الطائر فنزة» و«الطائر أنزو» ما كان ليكون دليلاً حاسماً على العلاقة بين الحكاية والأسطورة، لولا التشابه الصاعق بين الإسمين: «الطائر فنزة» و«الطائر أنزو». إذ يستطيع القارئ أن يلحظ هذا التشابه من دون جهد يذكر. والخلاف البسيط بينهما نابع - في الأغلب - من انتقال «الطائر فنزة» من لغة إلى لغةٍ، أي من الأكادية إلى الفهلوية إلى العربية، في رحلة استمرت مئات السنوات.

فوق ذلك فإنّ كون «الطائر فنزة» هو الطائر الوحيد من بين طيور كليلة ودمنة الذي يملك اسماً مفرداً خاصاً به، في حين أن الطيور الأخرى تملك أسماء جنس: غراب، علجوم، صفرد ..إلخ، يؤكد على صحة ما رأيناه من علاقة بين هذا الطائر وبين «الطائر أنزو» البابلي.

فقد أبقى المحررون المتتابعون على اسم «الطائر فنزة» ولم يحولوه إلى طائر باسم جنس كغيره من طيور كليلة ودمنة، لأنه قادم من أسطورة هو بطلها ومركزها، أي أسطورة «الطائر أنزو» البابلية الشهيرة. ولذا فلم يكن بالإمكان الاستغناء عن اسمه، حتى مع مرور مئات السنوات. ذلك أن إزالة الإسم ستعني إلغاء الأسطورة كلياً. فهي قائمة على الطائر بالذات.

وهكذا فبسبب أهميته وجوهريته علق الطائر «أنزو» بكليلة ودمنة رغم كل المتغيرات التي حدثت عبر مئات، أو آلاف السنين.

وعلى كل حال، فإن التشابه بين «الطائر فنزة» و«الطائر أنزو» يفتح الباب لمناقشة أسماء كليلة ودمنة والأخرى، أو على الأقل لمناقشة بعض هذه الأسماء، لمعرفة ما إذا كانت تملك علاقة ما مع كليلة ودمنة.

لكن من الواضح أن الموافقة، مبدئياً، على فكرة التشابه بين «أنزو» و«فنزة» يعني الموافقة على أن ابن المقفع - أو غيره من المحررين - تركوا أسماء كليلة ودمنة، أو على الأقل جزءاً كبيراً منها - كما وصلتهم، أو أنهم أجروا عليها تعديلات خفيفة تلائم انتقالها من لغة إلى لغة، لكنها لا تغيرها تغييراً جذرياً.

والحق أن الأسماء في العالم القديم لم تكن أشياء يمكن اللعب بها بسهولة. فالإسم هو الشيء عينه، إلى حد ما. والعبث به إنما هو عبث بالشيء وجوهره. وحين يقول القرآن مثلاً «وعلّم آدم الأسماء» فإنما يعني علّم آدم الأشياء. من أجل هذا تتحوّر الأسماء ولا تضيع في كثير من الأحيان، كما حصل مع اسم «الطائر أنزو» الذي صار «الطائر فنزة».

انطلاقاً من ذلك نأتي إلى اسم الملك «دبشليم» الذي أُلّفت الحكايات من أجله. فمن أين جاء هذا الإسم الذي يملك هو الآخر رنّة سامية أو سومريّة؟ ليس هناك أية إشارة إلى وجود ملك هندي بهذا الإسم. وليس هناك ما يشير إلى أنه اسم فارسي. فهل يمكن أن يكون بابلياً أو سومرياً؟!

الحق أنه لم يرد اسم سومري أو بابلي بهذه الصيغة، رغم رنّة الإسم ذات الطابع الرافديني. ومع ذلك فإنه بقليل من الخيال يمكن ردّ هذا الإسم إلى أصله البابلي. فمن المعروف أن ثمة مدينة سومرية تدعى مدينة «آداب». وبناء على النصوص الرافدينية، فإن «جلجامش» قد حكم هذه المدينة، حيث خلفه في حكمها مباشرة «ميساليم» الذي ترك نقوشاً تشير إلى بنائه معبدي «آداب» و«لغش».

ولو دمجنا اسم المدينة مع اسم خليفة جلجامش لصار عندنا الإسم التالي: «آدابميساليم». ومع تعديل بسيط، يقتضيه مرور السنوات وانتقال الإسم من لغة إلى لغة، فإنه يمكننا الوصول إلى «دبشليم» ملك كليلة ودمنة. وعليه فدبشليم تعني في الأصل «ميساليم» ملك «آداب».

وهكذا، فإن قليلاً من الخيال ساعدنا على العثور على أصل معقول لهذا الإسم الذي حيّر الجميع. لكن هذه الطريقة ستكون مغامرة لا معنى لها، لو لم نتمكن من العثور على بقايا كافية في كليلة ودمنة من الأساطير البابلية. أقصد أن فرضية علاقة دبشليم بالملك «ميساليم» ملك «آداب» ما كان يمكن تقديمها لولا ما عثرنا عليه من تشابهات بين الأساطير المذكورة وكليلة ودمنة.

ولعلّ مما يقوي فرضية علاقة دبشليم بملك «آداب» هو أن مقدمة «علي بن الشاه الفارسي» تقدّم وصفاً لدبشليم قريباً جداً من وصف جلجامش الذي حكم قبل «ميساليم». تقول المقدمة عن دبشليم:

فهو لما استقرّ له الملك، طغى وبغى، وتجبّر وتكبّر، وجعل يغزو من حوله من الملوك، وكان مع ذلك مؤيداً ومظفّراً

منصوراً، فهابته الرعية. فلما رأى ما هو عليه من الملك والسطوة عبث بالرعية واستصغر أمرهم وأساء فيهم»، - آثار ابن المقفع، ص٣١ -.

وهذه تقريباً سيرة جلجامش ذاته، كما وردت في الأسطورة أو الملحمة الذي تخصه:

«لا يترك جلجامش ابناً لأبيه

ماض في مظالمه ليل نهار

وهو الراعي لأدروك المنيعة

هو راعيهم وظالمهم».

فراس السواح، جلجامش ، دار علاء الدين، دمشق، ط١ ، ١٩٩٦.

الراعي والظالم. الحامي والهاتك. هذه هي السيرة المزدوجة لدبشليم وجلجامش. وهكذا يبدو دبشليم وكأنه يأخذ من جلجامش وميساليم اللذين حكما مدينة «آداب» وخلف أحدهما الآخر.

نأتي الآن إلى الثنائي الذي أخذ الكتاب اسمه منه: أي كليلة ودمنة. فمن أين جاء ابن المقفع بهذين الإسمين؟

من الواضح، منذ البدء، أن الإسمين يملكان رنّة سامية واضحة. بل إنه يمكن ايجاد معنى في العربية لكل واحد من الإسمين. فكليلة من جذر كَلَلَ، أي تعب وأنهك. ودمنة مأخوذ من «دمن» التي تعني الدّنس والقذارة والندم أيضاً. ومن هنا الحديث المنسوب للرسول «إياكم وخضراء الدمن. قيل يا رسول الله: وما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسناء في المنبت السوء». والدمنة هي المزبلة.

وإذا كان هذان الإسمان عربيين فهل اخترعهما ابن المقفع؟ أم أنه ترجم معنى الإسم إلى العربية فخرجت معه هذه الأسماء؟! أي أن الإسمين في الفارسية القديمة أو الهندية يحملان المعنى الذي نجده في العربية. كل هذا جائز، لكن مثال «الطائر فنزة» يقف أمامنا دليلاً على أن ابن المقفع لم يكن يحبّذ ترجمة معنى الأسماء. فقد نقل الإسم كما وجده في الفارسية كما يبدو. وابن المقفع اعتبر دوماً «شغوفاً بالترجمة الحرفية» كما يرى شوقي ضيف. لهذا يمكن الظن بأن اسمي كليلة ودمنة هما أيضاً ليسا اسمين عربيين، بل بابليان نقلا إلى الفارسية، وجاءا من ثمة إلى العربية. ولعلّ ابن المقفع عبث بهما قليلاً لكي يظهرا بمظهر الأسماء العربية.

ويمكن العثور في الأدب البابلي على أكثر من ثنائي ربما يكون له شبه بالثنائي كليلة ودمنة. فالثنائيات شائعة جداً في أدب وأساطير الرافدين القديمة. فثمة الثنائي المكون من إلهين ثانويين في خدمة الإله إنليل هما كالكال « Kalkal » ونيمجرسي « Nimgrisi » يوحي أولهما ، على الأقل، بتشابه لفظي مع اسم كليلة. أما الآخر فثمة شبه بعيد له مع دمنة. وثمة أيضاً إلهان ثانويان يفترض أنهما عرّفا سومر بسرّ زراعة الشعير. أحد هذين الإلهين هو : نين مادا « Nin-mada » وهو يكاد يكون مقلوب «دمنة»، أما الثاني فهو: نين - آزو « Nin-azu ». ويبدو موقف «نينمادا» في الأسطورة مشابهاً للموقف الذي كان فيه كليلة. فهو يحاول أن يقنع أخاه بالتعقل وعدم المغامرة.

وهكذا فمن المحتمل أن اسمي كليلة ودمنة أُخذا من هاتين الثنائيتين البابليتين معاً، أي من «كالكال» و«نينمادا».

والغريب أن دمنة هو الوحيد من حيوانات كتاب كليلة ودمنة الذي يملك والداً له اسم محدد. فهو «دمنة بن سليط».

وليس يعقل أن يكون ابن المقفع رأى أن يترك كل حيوانات كتابه من دون آباء إلاّ دمنة «وأخيه طبعاً رغم أن الإسم لا

يلحق بكليلة». لذا يمكن الإفتراض أن الإسم كان موجوداً في الأصل الذي نقل عنه أو ترجمه ابن المقفع. ويوحي اسم سليط، مثله مثل دمنة بأنه اسم سامي، وهو يضيف البذاءة إلى صفة النجاسة التي يحملها اسم دمنة.

وما دمنا قد لاحظنا أن ابن المقفع لا يخترع أسماء عربية لشخصيات كتابه، فمن المرجح أن يكون الإسم «سليط» سامياً بابلياً، له أصول سومرية. وثمة مخلوق يدعى سالتو (Saltu) خلقه الإله إيا لمجابهة عشتار، وكان في ما يبدو مخلوقاً بشعاً. فلعل اسم سالتو قد علق بدمنة من هنا. إذ أن كتاب كليلة ودمنة يأخذ أشياء من عدة أساطير بابلية ويخلطها معاً لكي يكوّن قصصه وحكاياته.

والحق أن ثمة عدداً لا بأس به من أسماء كليلة ودمنة توحي بأنها أسماء سامية أو سومرية. ولا يستطيع المرء أن يغامر بتأكيد أصولها السامية - السومرية ما دام لا يملك دلائل أخرى غير التشابه في اللفظ. وخذ مثالاً على ذلك الحكاية التي تبدو أكثر هندية من غيرها وهي حكاية «إيلاذ وبلاذ وإيراخت». فأنت تُفاجأ وسط هذه الحكاية التي تتحدث عن البراهمة والفيلة وغير ذلك بورود اسمين غريبين أحدهما «جوير» ابن الملك، والثاني «كال» مستشار الملك وحافظ سرّه. فكيف أمكن ورود اسم «جوير» في هذه الحكاية؟ إنه اسم سامي. فهو يمكن أن يكون تصغيراً لكلمة جار العربية مثلاً. أما حافظ سرّ الملك «كال» فهو الآخر ذو نبرة سامية.

ولو أراد المرء أن يعثر على شبيه سامي لهذه الأسماء لوجد أن «كال» يماثل الكاهن النذاب الأكّادي «كالو»، الذي خلقه «إيا» للإشراف على تجديد المعابد، والذي يملك نفس الاسم عند الآشوريين «كالو» ويقوم بمهمة الترتيل، إضافة إلى شعائر تطهير المعبد، والإشراف على طقس الضجيج أثناء كسوف القمر.

أما «جوير» فهو يشبه «جيرو» إله النار المتحكّم بنار الصواعق. وتبدو الحكاية، بالجملة، وكأنها تحمل في ثناياها صراعاً بين ديانة سامية وديانة آرية.

ومع ذلك فلا يستطيع المرء أن يُغامر فيتحدث عن علاقة بين أسماء الحكاية والأسماء البابلية من دون دلائل وشواهد أخرى. وعليه فإننا بحاجة إلى دراسة أعمق وأكثر تفصيلاً لأسماء كليلة ودمنة حتى نتمكن من تأصيلها.

ثمّ نصل الآن إلى الاشتباك البابلي - الهندي. فثمة في كليلة ودمنة، كما رأينا، أكثر من حكاية مثل حكاية «مالك الحزين والحيّة وابن عرس» وحكاية «الطائر فنزة»، يجمع الكل على أن لها أصلاً هندياً في الحكايات التي جمعت وترجمت باسم «البانج تانترا». فكيف يمكن تفسير التشابه الحاصل هنا بين حكايات «البانج تانترا» والحكايات البابلية؟!

طبعاً، من الصعب القول أن الحكايات البابلية مأخوذة من الهندية، ذلك أن النصّ البابلي أقدم بكثير. أضف إلى ذلك أنه كان للأدب البابلي إشعاع واسع ضمن نطاق العالم القديم، بينما يصعب قول ذلك عن الهند السنسكريتية. لذا فإن من المنطقي أن نفترض أن حكايات «البانج تانترا» مأخوذة عن الحكايات البابلية. وهذا الإقرار يعني أن هناك أصل بابلياً ما، سبق الأصل الهندي بزمن طويل، على الأقل لبعض الحكايات في كليلة ودمنة.

فكيف يمكن توفيق هذا مع القول بالأصل الهندي المقرر في مقدمة كليلة ودمنة؟.

أظن أن الحل سيكون بالعودة إلى رأي كان معروفاً في العصر العباسي ويقول إن كليلة ودمنة «تردّد بين الهندية والفارسية»، أي أن ترجمات عدة له قد جرت بين اللغتين، وليس فقط من الهندية إلى الفارسية، بحيث كان الطريق ذهاباً وإياباً، بالاتجاهين.

ويؤكد ابن النديم هذا الرأي فهو يقول في الفهرست: «وأما كتاب كليلة ودمنة فقد اختلف في أمره، فقيل عملته الهند، وقيل عملته ملوك الأسكانية، ونحلته الهند، وقيل عملته الفرس ونحلته الهند».

إن التقاء كلام ابن النديم هذا، أي أن الفرس قد عملت الكتاب وأن الهند قد نحلته لنفسها، مع الرأي المذكور يؤكد أن هذا الرأي كان شائعاً. وعليه فليس كلام ابن النديم مجرد كلام متخبطين كما يدّعي بعضهم قائلاً: أن العثور على أصول هندية للكتاب «ينفي ما تخبط فيه واحد كابن النديم حين زعم ما زعمه بأن الكتاب من أصل فارسي ونحلته الهند» - ليلى سعدالدين، كليلة ودمنة في الأدب العربي، مكتبة الرسالة، عمّان، ص ٢٧٠ -.

وعليه، فإن بإمكاننا الإستناد إلى رأي ابن النديم لفض الاشتباك والوصول إلى حلٍّ معقول، عبر القول أن الفرس قد ترجموا الأساطير والحكايات البابلية إلى لغتهم عقب وراثتهم للإمبراطورية البابلية وثقافتها، وأن الهنود نقلوا هذه الأساطير والحكايات عن الفارسية القديمة، التي تعتبر شقيقة للسنسكريتية.

لكن يبدو أن الأصول الفارسية قد فُقدت فاضطر الفرس إلى إعادة ترجمة هذه الحكايات عن الهندية، بعد أن عدّلها الهنود وحوّلوها من أساطير إلى حكايات.

من دون مثل هذا الحل لا يمكن لنا أن نفسر التشابه بين بعض الحكايات البابلية والحكايات التي وجدت في البانج تانترا.

كما أن هذا الحلّ يمكننا من إعطاء بابل حصتها، دون أن يغفل التشابه بين حكايات كليلة ودمنة وحكايات «البانج تانترا». كما أنه من ناحية أخرى يترك إمكانية لأن يكون هناك قدر من الصدق التاريخي في رحلة برزوية إلى الهند.

وفي كل حالٍ فنحن لم نفعل سوى فتح الباب أمام الحديث عن أثر بابل في كليلة ودمنة. ولعل بحثاً أوسع وأكثر تفصيلاً أن يوصلنا إلى تحدي القول بالأصل الهندي تحدياً شاملاً في المستقبل.

زكريا محمد

قراءات في الآثار الفلسطينية

هذا المقال يركّز على ما يقوم به الإسرائيليون من نشاطات آثارية وما أدّت إليه من اكتشافات وفحص فرضيات أو صياغتها أو تطوير اتجاهات جديدة في البحث.

نقاط الانطلاق لهذا العرض عديدة ومتنوعة، وأول هذه النقاط قضايا بحث خرجت عن إطار المتخصصين كموضوع المقال الراهن الذي يعرض ما شكّك فيه الباحث الإسرائيلي فينكيلشتاين من وجود مملكة متطورة تُدعى «إسرائيل» في القرن العاشر ق. م. وترتبط بهذه القضية قضايا أخرى كتاريخية شخصية داود، بالاعتماد على اكتشافات جديدة كالنقش الآرامي الذي عثر عليه قبل سنوات في تل القاضي (دان)[1] ويُزْعَم أنه يذكر «بيت داود». وتدخل ضمن هذا الإطار التقييمات الجديدة لوضع القدس في أواخر الألف الثاني وبداية القرن العاشر ق.م. بناء على التنقيبات التي أجريت وتجرى في المدينة منذ العام ١٩٦٧.

نقطة انطلاق أخرى هي الإكتشافات الآثارية بحد ذاتها، وهناك العديد منها، كالكشف قبل سنوات عن مدينة بيزنطية كاملة (كاسترا) في حيفا أو كنقش أحد الملوك الفلسطينيين القدماء الذي عثر عليه في خربة المقنع (عقرون) عام ١٩٩٦. ولا تتعدى معرفتنا بهذا الإكتشاف وغيره ما توزّعه وكالات الأنباء على الصحف المحليّة.

وهناك التنقيبات في المدن الفلسطينية نفسها كبيسان وأسدود وعسقلان ويافا، وفي المدن القديمة كتل الصافي (جَتّ) وخربة البرج (دور) وتل المتسلم (مجدو) وغيرها. ونفتقد كلية إلى معلومات حول نتائج هذه التنقيبات التي ما زالت مستمرة في بعض المواقع حتى اليوم.

ولا يمكن تجاهل الكثير من الأبحاث الموسعة التي جاءت نتيجة لأعمال آثارية أو دراسات لمواد محدّدة كرسالتي دكتوراة في فترة الفرنجة، الأولى حول «العمارة المنزلية» والثانية حول «مواقع السكن الريفية» من تلك الفترة، أو دراسة نشرت هذا العام حول العمارة في خربة المفجر (قصر هشام في أريحا).

إسرائيل القديمة: مملكة في القرن العاشر ق.م.؟

هذا السؤال الذي طرحه أحد الآثاريين الإسرائيليين مجيباً عليه بالنفي متجانس مع الاتجاهات النقدية للعهد القديم[2] التي بدأت مع الألماني فيلهاوزن في القرن الماضي. وإن كان البعض داخل إسرائيل وخارجها، ما زال ينظر إلى العهد

القديم كمصدر تاريخي قادر على إعطائنا صورة متوازنة لتاريخ فلسطين، فإن الإتجاه السائد والأقوى هو إرجاعه إلى البيئة التي نشأ فيها بكل ما في ذلك من تأثيرات على النص أو إسقاطات فيه. هذه هي خلفية بعض الآثاريين الذين ينطلقون من معطيات الآثار لإعادة النظر في التسلسلات الزمنية أو تحديد وضع اجتماعي معين بشكل أكثر موضوعية.

يسرائيل فينكيلشتاين، الآثاري الإسرائيلي من جامعة تل أبيب، لا يتردّد في استعمال كلمة «فلسطين» في مداخلاته الآثارية حتى لو شمل ذلك «المملكة المتحدة» لإسرائيل القديمة، ويتجرأ على التشكيك بإحدى المقولات الثابتة في الآثار الفلسطينية، وهي نسبة بعض المدن من القرن العاشر ق.م. كتل المتسلم (مجدو) وتل القدح (حاصور) وتل الجزري (جازر؛ بالقرب من قرية أبو شوشة) إلى سليمان و«مملكته المتحدة» (إسرائيل القديمة) كما وصل إلينا وصفها المبالغ فيه عبر العهد القديم، بالمقارنة مع غريمه من الجامعة العبرية، أميهاي مازار، بمصطلحه المشبع بالأيديولوجيا الحديثة «إريتس يسرائيل»، أي «أرض إسرائيل». وفي اللقاء السنوي الذي نظمته «جمعية آداب الكتاب المقدس» الأميركية في سان فرانسيسكو في تشرين الثاني عام ١٩٩٧، وهي إحدى أهم الجمعيات لدراسات الكتاب المقدّس في العالم، انبرى عدد من الآثاريين العالميين أمثال لاري ستاجر من جامعة هارفارد ورئيس بعثة التنقيب في عسقلان للرد على فينكيلشتاين في محاولة واضحة لإسقاط فرضيته. وتخطى النقاش الإطار الآثاري إلى الحدّ الذي دفع صحيفة لا علاقة لها بالموضوع مثل «وول ستريت جورنال»، الصحيفة المالية الأولى في العالم، إلى نشر تحقيق حول الموضوع في صفحتها الأولى مع صورة للباحث بتاريخ ٣١ كانون الثاني ١٩٩٧.

وإن كانت القضية في نقاطها الرئيسية محض آثارية، كما سنرى، فإن لها مدلولات أخرى واضحة لنا نحن الفلسطينيين ولقلائل غيرنا، في الوقت الذي يفضل آخرون، وهم كثرة، تجاهلها أو السكوت عنها. وهذا في النهاية، موقف ذاتي لا علاقة له بالرؤيا التاريخية، وإنما يعبّر عن الحاضر وكيفية التلاؤم معه أو حتى القبول بشكل مطلق بالعيش فيه. وقد كان ذلك واضحاً في تعليق أفرهام مالامات من الجامعة العبرية بقوله «لا شك في أن اللحظات العظام من تاريخ إسرائيل تقع في فترة داود وسليمان. وأي شخص يقول العكس هو عدو للكتاب المقدّس ولإسرائيل». هذه الخلفية التي حدت بلاري ستاجر، أيضاً، إلى وصف فينكيلشتاين بأنه ذلك النوع من الناس الذي يحب أن يكون «الصبي الشرير»، فلا بأس من إهمال فرضيته ووضعها على الرف. وهذا هو المطلوب.

نقطة الإنطلاق في الفرضية الجديدة هي تأريخ استقرار الفلسطينيين القدماء في كنعان في القرن الثاني عشر، وهو التأريخ الذي كان وما زال يعتمد كبداية للعصر الحديدي، وأحد التقسيمات الرئيسية للحقب الآثارية كما هو متعارف عليها في الشرق الأدنى القديم ككل. ولهذا فإن لفرضية فينكيلشتاين تداعيات أخرى تتجاوز مجرد خلع رداء العظمة عن داود وسليمان كما وصلت صورتيهما إلينا عبر العهد القديم.

وكما هو معروف آثارياً فإن تحديد بداية استقرار الفلسطينيين القدماء مرتبط بظهور أحد أنماط الفخار المصنوعة محلياً، أي في فلسطين. هذا الفخار يُعرف بالأحادي اللون المتفرّع عن أحد فروع الفخار المايسيني الذي كان سائداً في جزيرة قبرص ومنطقة أرجوليس في اليونان. وحتى منتصف التسعينات ساد الاعتقاد بأنّ الفخار قد بدأ بالظهور بشكل واسع في فلسطين بعد معركة رعمسيس الثالث مع ما يُسمّى «بشعوب البحر»، الذين منهم انحدر الفلسطينيون القدماء كما نعرفهم في تحالف المدن الخمس. والتأريخ الذي يُعطى لهذه المجموعة السابقة للفلسطينيين القدماء هي

حوالى ١١٧٨ - ١١٥٠ق.م.

فينكيلشتاين الذي اتهم بأنه تأثّر بآراء بعض المؤرّخين الذين يُقلّلون من أهمية العهد القديم في كتابة تاريخ فلسطين أو أولئك الذين يلغونه كلية (المينيماليون والعدميّون) [٣]، قام بخفض هذا التاريخ ما يُعادل ٥٠ إلى ١٠٠ سنة، أي أنه أعاد ظهور الفخار الفلسطيني الأحادي اللون إلى نهاية القرن الثاني عشر، وذلك بالإعتماد على دراسة أجراها حول استقرار الفلسطينيين القدماء في السهل الساحلي الجنوبي لكنعان. ومن الجدير بالذكر أن دراسة فينكيلشتاين هذه لم يكن قد نشرها بعد مُكتفياً بإعلان موجز عنها في المقال الذي أثار كل هذه الضجة العالمية. وهذا يعني أن اقتراح تصحيح الصورة بالنسبة لآثار المملكة المتحدة لداود وسليمان هو نتيجة فرعية لبحث آثاري محض لا علاقة له إلاّ بشكل غير مباشر بالكتاب المقدّس أو بفترة داود وسليمان التي يغطيها هذا المصدر. وفرضيته كانت نتيجة لسلسلة من الأبحاث تشمل التعامل مع مواقع ومواد آثارية بشكل مباشر على مدى عقدين من الزمان.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أن خفض تاريخ ما في الآثار هو عملية مشروعة، إن كانت تقع ضمن نقطتين محددتين بشكل مطلق، كل منهما مستقاة من مصادر كتابية، وهي في هذه الحالة من مصر ووادي الرافدين. ومن المتعارف عليه، أيضاً، تسمية هذا النوع من خفض ورفع التواريخ الزمنية (بالإعتماد على الفخار) بالتسلسل الزمني النسبي، بينما يطلق على التواريخ المستمدة من المصادر التاريخية المكتوبة أو مترتبة عليها بالتسلسل الزمني المطلق. فما هما النقطتان اللتان قام فينكيلشتاين بتعديل الزمن النسبي بينهما؟ النقطة العليا هي في أواخر القرن الثاني عشر مع نهاية السيطرة المصرية على جنوب كنعان في حدود ١١٣٥ ق.م.، حيث أنه حسب أبحاث جديدة فإن السيطرة المصرية امتدت بعد فترة حكم رعمسيس الثالث المذكور تاريخها أعلاه لتصل إلى أيام رعمسيس السادس. أما النقطة السفلى فهي حملات الآشوريين في منتصف القرن الثامن، وبالتحديد حملة شلمانصر عام ٧٢٢ ق.م. عندما قضى على سبسطية (ساماريا)، عاصمة دولة اسرائيل القديمة.

ضمن الفترة التي تشمل ما يعادل ٤٠٠ سنة لا يوجد ما يؤرخ المعطيات الآثارية إلا نقاط زمنية متناثرة كزلزال عام ٧٦٠ (الطبقة السادسة لتل القدح [حاصور]) وتأريخ مجموعة من الفخار من زرعين (يزرعيل) إلى منتصف القرن الثامن، وربط تخريب الطبقة ١١ من تل عراد (عراد) بذكر لها في نقش لشوشينق الفرعون المصري الذي قام بحملة إلى فلسطين عام ٩٢٦. وقد سجل الفرعون الذي يعرفه العهد القديم باسم شيشق، حملته في معبد عمون في الكرنك ذاكراً أكثر من خمسين موقعاً من بينها تل المتسلم (مجدو) وتل عراد (عراد). ومن المعروف أن العهد القديم يؤرخ هذه الحملة في السنة الخامسة من حكم رَحُبْعام بن سليمان (سفر الملوك الأول ١٤: ٢٥ - ٢٧). فإذا كان يجوز ربط طبقة تخريب بحملة شيشق عام ٩٢٦، فإن ما يسبقها من طبقة ببقاياها المعمارية هو من الفترة السليمانية. وهذا ما كان يفترض فعلاً، أي ربط تل المتسلم (مجدو) الطبقة الخامسة أ - الرابعة ب، وفيها تخريب، بتلك الحملة، وبالتالي تعود المباني والصروح من الطبقة السابقة الى عهد سليمان، أي الى القرن العاشر.

وقلة التواريخ الزمنية المؤكدة، أو عدم صلاحيتها، يدفع الآثاري إلى وضع تسلسل زمني نسبي بالإعتماد على الفخار. وهذا ما فعله فينكيلشتاين بالنسبة للفخار الفلسطيني الأحادي والثنائي اللون. خافضاً تاريخ ظهور الأول منهما ما يعادل خمسين إلى مئة سنة. وقد قورن الفخار الفلسطيني الثنائي اللون بمعارك من المفترض أن داود كان قد خاضها مع الفلسطينيين القدماء، وتمخضت عن تأسيس المملكة المتحدة لإسرائيل القديمة.

وبكلمات هذا الباحث فإنه ينبغي «تأريخ الفخار الأحادي اللون إلى حوالي ١١٣٥ - ١١٠٠ أو حتى بعد هذا التاريخ، والقول أن الفخار الفلسطيني الثنائي اللون والمتطور عن الأحادي، مع تأثير كنعاني ومصري، كان مستخدماً طوال القرن الحادي عشر حتى بداية أو منتصف القرن العاشر ق. م. ومعنى ذلك أن تاريخ أول طبقة تلي الفخار الفلسطيني الثنائي اللون هو منتصف أو أواخر القرن العاشر عوضاً عن أوائل القرن العاشر».

ومن الضروري رسم صورة سريعة عن المراحل الأولى لاستقرار الفلسطينيين القدماء، الذي ما زال يستأثر بأقلام البحاثة لغموضه وغرابته من جهة، ولعلاقته (من وجهة نظر البحث الغربية، وبالطبع الإسرائيلية) بالإسرائيليين القدماء، من جهة أخرى. وهناك بيانات لا يستهان بها حول الفلسطينيين القدماء تجمعت في العقدين الأخيرين، لا بل في السنوات القليلة الماضية، نتيجة لعدد من التنقيبات أجريت في مواقع رئيسية للفلسطينيين القدماء كعسقلان وخربة المقنع (عقرون) وحالياً تل الصافي (جَتْ). وإن كان ما سيلي نبذة صغيرة ومحدثة حول الفلسطينيين القدماء، فإن الموضوع يستدعي إعادة نظر شاملة في عدد من المقالات.

تؤرخ بداية استقرار الفلسطينيين القدماء في كنعان بعد معركتين في البر والبحر خاضهما رعمسيس الثالث، في السنة الثامنة من حكمه، وانتصر فيهما على «شعوب البحر». و«شعوب البحر» هو الإسم الذي أطلقه المصريون القدماء على جماعات وفدت إلى السواحل السورية والمصرية عن طريق البحر، ولا يعرف موطنهم الأصلي الذي قد يكون غرب آسيا الصغرى. ولا مجال للشك بأن لهم علاقة بالحضارة المايسينية التي هيمنت في القرن الثالث عشر على يابسة اليونان (العاصمة مايسينيا) وبعض جزر بحر ايجه. وبالرغم من تسجيل المصريين القدماء لانتصارهم على شعوب البحر، فإنه يعتقد أن هذا الإنتصار تمخض في ما بعد عن هزيمة وخاصة في كنعان. إذ أن المصريين، وتحسباً لهجمات جديدة ومتتالية، قاموا بتجنيد عناصر من شعوب البحر في الجيش المصري. وفي الوقت نفسه قاموا بإسكان بعض شعوب البحر في مناطق نفوذهم في كنعان وخاصة في المنطقة الساحلية الجنوبية. وأهم مجموعة من مجموعات «شعوب البحر» سكنت أو أسكنت في كنعان هم «البلشت» الذين استمد من اسمهم في النهاية اسم فلسطين، بالإضافة إلى غيرهم من الجماعات كالسيكيلا (ربما كان لهذه الكلمة علاقة باسم جزيرة صقلية) التي سكنت منطقة الطنطور (خربة البرج جنوب حيفا، قديماً دور) والشارديني (يقارن الاسم بجزيرة سارديني) التي استقرت في منطقة عكا. أما البلشت، الذين نطلق عليهم هنا لقب «الفلسطينيون القدماء» فهم أبرز مجموعات «شعوب البحر» الذين انتشروا في الجنوب ليستقروا مع الزمن، وليؤسسوا مدناً ضخمة أهمها تلك الممثلة بالتحالف الخماسي: غزة، عسقلان، اسدود، تل الصافي (جَتْ)، خربة المقنع (عقرون). وقد رُبطَت مرحلة الإستقرار الأولى للفلسطينيين القدماء بالفخار الأحادي اللون الذي ظهر بشكل مفاجيء وكثيف في مواقع جنوبية كانت تحت السيطرة المصرية، مما يدعم نوعاً ما فرضية إسكان المصريين لتلك الجماعات.

وبالعودة إلى فينكيلشتاين، فإن هذا الآثاري يعزز فرضيته بنتائج تنقيبات حديثة في المواقع المحصنة المصرية في جنوب فلسطين، هذه النتائج التي بدأت تتبلور منذ بداية الثمانينات. إذ لوحظ، وبشكل خاص في تل الدوير (الطبقة السادسة) وتل الشريعة (الطبقة السابعة)، أن هيمنة المصريين على جنوب فلسطين قد استمرت حتى الأيام الأخيرة من حكم رعمسيس الثالث، لا بل إنها استمرت إلى ما بعد هذا الفرعون، أي حتى رعمسيس السادس. وإذا كان الفخار الأحادي اللون لم يظهر في تل الدوير وتل الشريعة، فكيف يكون موجوداً في الوقت نفسه في مواقع التحالف

الخماسي، وهو من الفخار المستعمل يومياً الذي لا يعقل أن لا تتسرب منه ولو حتى قطعة واحدة على مدى عدة عقود إلى المركزين المذكورين. ومما يدعم رأي فينكيلشتاين أن هذا الفخار لم يقتصر، كما كان يعتقد، على مدن التحالف، بل كشف عنه في مواقع قريبة أخرى، كتل أبو هريرة الذي لا يبعد إلا سبعة كيلومترات عن تل الشريعة، وفي تل الحسي الذي لا يبعد كثيراً عن عسقلان أو غزة. ولا توجد إمكانية لحل هذا التعارض، إلا في خفض تاريخ ظهور الفخار الأحادي اللون بعد رعمسيس السادس، أي حوالى ١١٣٥ وما بعد، وخفض تاريخ الفخار الثنائي اللون، وهو الفلسطيني الفعلي، وبالتالي خفض تواريخ الطبقات المرتبطة بهذا الفخار ومجمل البقايا المعمارية فيها كالقصور والبوابات في تل المتسلم (مجدو)، والبوابات في تل القدح (حاصور) وتل الدوير (لاخيش)، وهي ما كان يعتقد بشكل راسخ أنها تعود إلى فترة حكم الملك سليمان في القرن العاشر.

إن قيام الآثاريين بنسبة مباني طبقة محددة من طبقات تل المتسلم إلى القرن العاشر، وبالتالي إلى فترة سليمان هو أمر قديم قدم الآثار الفلسطينية نفسها. فتل المتسلم، الذي لم يكن مأهولاً، حدده الآثاريون على أنه «مجدو» منذ بدايات البحث الآثاري في فلسطين، وفقد اسمه الأصلي بعد عام ١٩٤٨ ليصبح مجدو. ففي العشرينات عندما كانت الآثار الفلسطينية تتخبط في البحث عن أسس صحيحة للبحث الآثاري، قام المسؤولون عن بعثة التنقيب من جامعة شيكاغو بربط آثار الطبقة الرابعة من الموقع بمشاريع البناء الضخمة المنسوبة إلى سليمان في العهد القديم، فهناك أسلوب البناء الذي قورن بسفر الملوك الأول ١٢:٧: «وللدار الكبيرة في مستديرها ثلاثة صفوف منحوتة وصف من جوائز الأرز، كذلك دار بيت الرب الداخلية ورواق البيت»؛ وهناك مجموعة الأبنية بأعمدة في تل المتسلم أيضاً، وهي ما ربط بسفر الملوك الأول ١٥:٩: «وهذا هو سبب التسخير الذي جعله الملك سليمان لبناء بيت الرب وبيته والقلعة وسور القدس وحاصور ومجدو وجازر»، وفي السفر نفسه ١٩:٩: «وجميع مدن المخازن التي كانت لسليمان ومدن المركبات ومدن الفرسان». وفيما بعد دعم هذا الرأي يادين، الجنرال السابق في الجيش الإسرائيلي، وأحد الشخصيات الرئيسية في الآثار الإسرائيلية المبرمجة لتربط نفسها وبشكل مصطنع بتاريخ شعوب انقرضت، عندما قارن بوابات تل المتسلم (مجدو) وتل القدح (حاصور) وتل الجزري (جازر)، بالرغم من أنه هو نفسه يؤرخ أو يعيد تأريخ «مجموعة الأبنية بأعمدة» إلى القرن التاسع مخالفاً رأي البعثة الأمريكية. وإن كانت البوابات في المدن المذكورة، وبالتالي أسوارها، متشابهة، فكيف لا يمكن ربطها بسفر الملوك الأول ١٥:٩ المستشهد به أعلاه، وهي المدن إياها المذكورة في تلك العبارة، وربط التخريب الملاحظ في طبقة ١١ لتل عراد بحملة الفرعون المصري شوشينق (شيشق في العهد القديم). ويبدو الجانب الأيديولوجي الذي ينطوي عليه ربط العهد القديم بالآثار المكتشفة للمدن الفلسطينية كتل المتسلم وتل القدح وتل الجزري في العبارة التالية ليادين: «إن الجهود الآثارية الرامية إلى الكشف عن بقايا مباني سليمان، وهو أعظم بناء من بين ملوك اسرائيل، هي جزء من النشاط المثير للتنقيبات في الأرض المقدسة على مدى السبعين سنة الماضية».

وإذا صرفنا النظر عن نقطة الإنطلاق لفينكيلشتاين، وهي الأساسية كما ذكرنا ووصفناها أعلاه، أي تفضيل خفض التسلسل الزمني النسبي لبداية العصر الحديدي الأول، فإن الأدلة التي يبرزها هذا البحث حاسمة في ما له علاقة بتل المتسلم، الذي يقوم فينكيلشتاين نفسه بإدارة تنقيبات ميدانية فيه منذ أعوام. وإن قبلت بمجملها فهي قد تكون كافية لزعزعة فرضية المباني العظيمة للملكة المتحدة لداود وسليمان. فأولاً، إن بوابة تل المتسلم (مجدو) هي بعد الطبقة

الخامسة أ ـ الرابعة ب. أضف إلى ذلك أن هذا النمط من البوابات قد عثر عليه في مواقع تقع تحت نفوذ الفلسطينيين القدماء، كأسدود وتل الدوير وخربة الغرة. وبالطبع وكما هو متوقع فإن نص العهد القديم غير مؤكد زمنياً بالإضافة الى عدم الوضوح الذي يعتري المقاطع السليمانية (ما هو المقصود: «بناء مدن كبيرة، تأسيس مدن، أو أي شيء آخر»؟ [فينكيلشتاين]).

ويمكن اعتبار زرعين أحد المواقع الرئيسية التي اعتمد عليها فينكيلشتاين في وضع تسلسله الزمني المنخفض، ولا يوجد أدنى شك بأن زرعين الفلسطينية التي حافظت على اسمها القديم، هي يزرعيل التي قام أحاب ببناء قصر فيها لم يدم كثيراً وخرب بعد فترة نتيجة «لإنقلاب» ياهو. وفي التنقيبات التي قامت بها المدرسة البريطانية للآثار في القدس بالاشتراك مع جامعة تل أبيب، عثر فعلاً على مبنى خرب بعد بنائه بفترة قصيرة. أي أن هذا المبنى يعود إلى منتصف القرن التاسع ويشبه الفخار المقترن بهذا الصرح ذلك الذي من الطبقة الخامسة أ ـ الرابعة ب في تل المتسلم (مجدو)، أي الطبقة المختلف عليها والمؤرخة بالقرن العاشر. ولا بد من الإشارة في هذا المجال إلى أن معارضي فينكيلشتاين قد ذكروه بأنه يعتمد هنا على العهد القديم بالرغم من التهميش الذي يصبغ فرضيته لهذا الكتاب.

أما بالنسبة للجنوب فقد أوضح فينكيلشتاين أن التسلسل الزمني المنخفض يسد الفجوة في القرن التاسع في ما إذا وضعت الطبقة الحادية عشرة لتل عراد في القرن العاشر (حملة شوشينق). وبالفعل بالإمكان خفض التسلسل الزمني لتل عراد إلى القرن التاسع بالإعتماد على مقارنات فخار مع تل الدوير، وإذا ما طبقت هذه النتائج على الجنوب بشكل عام فستزول فجوة مشابهة كانت موجودة في عدد من المواقع الأساسية حسب التصور السابق، كخربة المقنع وتل بطاشي واسدود وتل الخويلفة وتل خيضر وتل بيت مرسم وتل أبو هريرة وتل الشريعة.

إن إحدى النتائج المهمة للتسلسل الزمني المنخفض للعصر الحديدي الأول من ناحية آثارية، وبالإعتماد على المسوحات، التي قام ببعضها فينكيلشتاين نفسه، هي أنه لم يحصل أي تغير جذري في أنماط الاستقرار في الهضاب الكنعانية إبان القرن العاشر، الذي هو حضارياً استمرار للقرنين الحادي عشر والثاني عشر، اضافة إلى فقدان الفخار المعروف باسم «فخار الحافة على شكل طوق» صفته التشخيصية، وكان هذا الفخار هو ما يميز العصر الحديدي الأول عن الثاني، وكان يربط عادة باستقرار القبائل الإسرائيلية.

وتاريخياً فإن الكيان الذي برز كدولة متطورة ليس هو «المملكة المتحدة» التي أسسها داود في القرن العاشر، وإنما الدولة الشمالية لإسرائيل القديمة التي تعود إلى فترة حكم عمري، وإن الدافع نحو القيام بتحصينات ونشاطات واسعة في المدن هو التهديد المتزايد للآراميين والأشوريين من الشرق. وبهذا تتداعى الصفة المفاجئة أو الفريدة التي كانت تقرن بجذور اسرائيل القديمة. هذه الجماعات التي كانت تتجول في الهضاب الفلسطينية في القرون الأخيرة من الألف الثاني تمثل إحدى الظواهر لحضارة واحدة، قد نسميها الكنعانية. فهي مجموعة من القبائل قد تشكل اتحاداً أو تحالفاً برئاسة أحد شيوخها، داود أو سليمان، ضمن محيط دويلات المدن الكنعانية. ولا يتعارض هذا مع إمكانية ظهور كيان سياسي متطور من وضع بدائي كهذا. وكما يقول فينكيلشتاين «فإنه يمكن لمملكة داود وسليمان أن تكون إمارة أو دولة ناشئة في مرحلة التوسع ولكن بلا صروح معمارية ونظام اداري متقدم، والأمثلة على هذا الشكل من الكيانات السياسية عديدة، كالفترة المبكرة من تاريخ العثمانيين. وبالإمكان ايجاد حالات مماثلة من فلسطين نفسها كالكيان السياسي الواسع لتل بلاطة (شخيم) أثناء فترة العمارنة».

إن هذا يعني عدم وجود دولة أو كيان سياسي متطور لإسرائيل القديمة كما هو مطروح في العهد القديم. تلتقي نتائج هذه الفرضية مع دراسات نقدية قديمة ـ حديثة للعهد القديم، ترى أن في وصف نشوء إسرائيل القديمة مبالغة تعكس ردود فعل لجماعات دينية نشأت بعد السبي البابلي في القرن السادس[٤]. ويبقى الإطار العام لما تمثله منهجية فينكيلشتاين هو تطوير فرضيات في الآثار تعتمد على المعطيات الآثارية بدون خلطها مع المصادر الأدبية ذات الصبغة المتحيزة، والعهد القديم أحدها.

وفي النهاية فإن وضع اسرائيل القديمة ضمن إطارها الصحيح الذي تنتمي إليه فعلاً هو خطوة في الإتجاه الصحيح. وهذا ما نحتاجه نحن الفلسطينيين أكثر من الآخرين حتى نتمكن من كتابة تاريخنا عن تلك الحقبة بشكل منطقي ومترابط.

خالد الناشف

الهوامش:

(١) تذكر المواقع في هذه المقالات باستمرار بأسمائها العربية، وباسمها القديم، إن عُرف، بين قوسين.

(٢) نستعمل هنا مصطلح «العهد القديم» بدلاً من «التوراة» التي يُقصد بها الكتب الخمسة الأولى فقط من ذلك العمل.

(3)minimalists and nihilists

(٤) أنظر غلين باومن، الكرمل ٦٠ (صيف ١٩٩٩)، ص ص ٦-٢١. هذا المقال منشور بنسخته الأصلية وبشكل كامل في الكتاب الذي يجمع محاضر مؤتمر «آفاق المشهد في فلسطين»، الذي عقد في جامعة بيرزيت عام ١٩٩٨ (Bowman 1999).

المراجع:

Glenn Bowman, The Exilic Imagination: The Construction of the Landscape of Palestine from its Outside. Pp. 53-77 in Ibrahim Abu-Lughod, Roger Heacock and Khaled Nashef, The Landscape of Palestine: Equivocal Poetry. Birzeit: Birzeit University, 1999.

Amy Dockser Marcus, As Debate Simmers, Walls fall at Jericho, and Ahab's a Hero. In the 'Finkelstein Correction.' An Archaeologist recasts the Biblical Pecking Order. Wall Street Journal, December 31, 1997.

Israel Finkelstein, The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View. Levant 28, 1996, pp. 177-187.

Amihai Mazar, Iron Age Chronology: A Reply to I. Finkelstein. Levant 29, 1997, pp. 157-167.

Hershel Shanks, San Francisco Tremors. Not Earthquakes, Just Academic Rumbles. Biblical Archaeology Review 24/2 (March/April), pp. 54-56.60.

Hershel Shanks, Where is the Tenth Century? Biblical Archaeology Review 24/2 (March/April), pp. 56-60.

البيت والطريق

أرجو أن تأذنوا لي بالتعبير عن حيرة عاطفيّة، فليس سهلاً على المرء، حتى لو كان شاعراً ضالاً، أن يجد نفسه بين أهله دفعةً واحدة، دون أن يضطرب. فالسعادة المفاجئة هي أختُ الحَرَج. وأنا سعيدٌ ومُحْرَجٌ معاً : سعيدٌ لأني الآن معكم، هنا في الجليل الجميل، مُبْتَدَأ الكلام وخبَره. ومُحْرَجٌ، لأني لا أقوى على النظر في ماضيَّ الذي يُوبِّخني قائلاً: أين كنت؟ دون أن تغرورق اللغة بدمعها السري.

كأنني لم أنتبه إلاّ الآن إلى ما فعل الزمنُ بي. أما كان في وسعه أن يُعَلِّمني الحكمة، كما علَّمني التاريخُ السخرية، بثمن أقلّ من الرحيل؟

مرَّ أربعون عاماً، منذ زوّدني هذا المكان الأجمل بعُدّة السفر الطويل على طرق لم يكن واضحاً منها إلاّ أوّلُها. أمّا آخرها، فتلك أمنيةٌ تتقاذفها مغامرةُ الحياة وسِجالُ العلاقة بين الخطوة والطريق. لكنَّ إغواءَ الشعر فينا يحثُّ السائرَ الحالمَ على ابتكار جهاته، بذكاء القلب وطيشه، مُتوهِّماً أنّ طريقه هي خطاه، وأنّ الطريقَ المعبَّد ليس طريقَ الحالمين.

وكأنني أحلُمُ بأنني أرى في الحلم أنّي أُفيق من حلمي. وحين أعود الآن إلى هذا المكان زائراً، أتساءل: هل يزور المرء نفسه؟ ولا أعرف إن كانت لغتي التي تعلّمتُ الكتابة بها هنا، ما زالت صالحةً للتعبير عن رموز لا تجد مجالها الحيوي إلاّ في الرحلة، من فرط ما أدمنت الحضورَ في الغياب، ولا أعرف أيضاً إن كان في وُسع لغتي أن تألف مرجعيّاتها الأولى، منذ حَوّلت المسافةُ الماكرةُ كُلَّ حجرٍ هنا إلى طائر هناك. وهل أستطيع أن أعيد الصورة الشعريّة إلى عناصرها الأولى، بطريقةٍ لا تمدح المنفى إلاّ على دوره في رفع العاديّ إلى المُقدّس؟

لعلَّ هذا هو امتحاني في ثنائيّة البيت والطريق. أمّا البيت، فلا يليقُ به إلاّ المعنى الخالي من البلاغة. ولكن، هل عدتُ حقّاً؟ وهل عاد أحد إلاّ مجازاً؟ سأجدُ صعوبةً بالغة إن حاولتُ الإمساك بأولى المفردات، للتأكُّد من صحّة مكانتها في السياق، فقد اختلط الواقعي بالأسطوريّ، والتبس البعيد على القريب. بيد أنّ النهر ليس هو الينبوع.

مِن هذا المكان الجليلي، وُلدتُ من لغتي تدريجيّاً، ولم أكمل ولادتي بعد، فلا فرد يستطيع الاطمئنان إلى جوابه الشخصي عن سؤال كان جماعيّاً منذ البداية، منذ مأساة الاقتلاع الكبير... إلى ملهاة سلام لا يعتمد إلاّ موازين القوى مرجعيّةً وحيدة. فماذا تفعل اللغةُ أكثرَ من الدفاع عن ثقافتها، عن ذاكرة جماعيّة ومكان مكسور، وهويّة؛ وعن عناد الأمل المُحاصَر بالقنوط والتشكيك. فما من شيءٍ غيرِ الخيال بقادر على إعادة تركيب الزمن المُنْكَسِر، أما الواقع، فهو كالتاريخ، مِن صُنع إرادة البشر القادرين على وضع الزمان الصحيح في المكان الصحيح.

كان هذا المكان كبيراً عليَّ حين كُنت صغيراً فيه. كان مَعْلَماً ومُعَلِّماً. فمنه أخذتني الحياةُ إلى أسئلتي الأولى، وإلى اختباراتي الأولى. منه أخذَتْ إلى زنزانتي الأولى... إلى امتحان حريّتي الأوّل. ومنه ذهبتُ إلى قصائدي الأولى التي أخذتني، وما زالت، إلى عذاب غربة لا شفاء منها، مهما اطمأنّ الشعرُ إلى قدرته على تثبيت المكان في اللغة، وإلى تشييد منطقة حُرّة في أعالي الكلام.

مِن هنا، مِن كفر ياسيف من الجليل، بدأ أوّل الطريق إلى وضع الهاجَس الشخصي والسؤال الذاتي في مكانه من السؤال العام، واتّضَحَ الوعيُ الأوّل بالتلاحُم التلقائي بين الذاكرة الجمعيّة والذّكرى الشخصيّة، حين كانت هذه القرية / البلدة تحمل من الإشارات والمعاني أكثرَ من مساحتها الجغرافيّة. فلم نتعلّم من المدرسة بقدْر ما تعلّمنا من محيطها، من الصراع الملتبس الاسم على هُويّة المكان وعلى هُويّة الكائن، من غاب منه ومن حضر. ومن وقف، مثلي، بين المنزلتين حاضراً غائباً. ولعلَّ أحداً لم يُسأل كما سُئِل كلُّ واحد منّا: مَنْ أنت؟

لم يكن الجواب في حاجة إلى تعقيد: أنا ابن هذه الأرض وابن تاريخها، لولا إلحاحُ الاقتلاعِ المدجّج بالسّلاح وبالأسطورة على الزجّ بنا في معركة الصراع على شرعيّة الوجود، وجودنا. إذ كان يقترح علينا تبنّي رواية تاريخٍ آخر، يبدأ من الأسطورة ولا ينتهي إلاّ بتفريغ التاريخ من محتوياته ومنّا. إذ، لم يكن لتاريخ هذه الأرض من عَمَلٍ إلاّ انتظارَ امتلائها بأمس الآخر الأبدي!!

لم يكن ذلك يعني صراعاً على الحاضر وحده، بل على الماضي أيضاً، إذ لم يكن وجودنا هنا، إذاً، إلاّ احتلالاً!!. ولم يكن الموجود فينا أكثرَ من شبح زائر يقتضي تنظيفُ الأرض منه ارتكابَ بعض المجازر بحقِّ البعض، ووضع بقيّة الشبح في شاحنات الترحيل. أمّا النّاجون من المذبحة ومن الشاحنة، الصامدون الذين آثروا الموت على الرحيل، فسيصارعون طويلاً من أجل الحصول على إقامة دائمة في هامش المواطنة، وعلى مساواة شكليّة في حقّ الاقتراع على دين الدولة اليهودية. وهكذا لم تتمكن «واحة الديموقراطية الغربية» من إرجاء البوح بنزعتها العرقية، منذ البداية.

لم ينس أحد قِصَّته، لا ماضِيَهُ ولا حاضره. ولم نكن في حاجة إلى انتظار المؤرّخين الجُدد، لنحمّل الدولة الإسرائيلية المسؤولية عن الظلم التاريخي الذي ألحقته بالشعب الفلسطيني، دون أن تعترف أو تعتذر، لتحسين مناخ السلام، على الأقل. لم ينس أحد قِصَّته، فما زال الدفاع عن حقوق المواطنة مرتبطاً بالدفاع عن حق العودة. وما زال اللاجئون في بلادهم لاجئين في بلادهم، وفي منأى عن أيّ تفاوض خارجي أو داخلي. فالمواطنةُ ليست بديلاً أو تعويضاً عن حقوق المواطنين، ولا حلاً لمشكلة اللاجئين في بلادهم.

إنّ للأقلية القومية ذاكرةً جماعية، لها تداعياتها ومطالبها الثقافية والحقوقية والسياسية، ودورها في وعي ذاتها، وفي تحديد سياسة الدولة تجاهها، وتجاه قضية شعبها التي لن تتشظّى هُويّتُهُ الوطنية إلى هُويّات مبعثرة ومتنافرة، مهما ابتعدت مسيرة السلام أو اقتربت من جوهر السلام.

وفي هذا المكان الذي دَرّبني على الربط بين المسألة الديموقراطية وبين المسألة القومية من جهة، وعلى التمهُّل في البحث عن حل نظريّ أو عمليّ للتوتُّر القائم بين الجنسية والهُويّة، من أجل ترجيح سؤال البقاء في الوطن على أيّ سؤال آخر، من جهة ثانية، أشعر بخشية خفيفة وخفيّة من تداعيات الإنقلابات الدوليّة والإقليميّة على طريقتنا في محاكمة تجربتنا السابقة بمعايير «الآن» الضاغطة، وخارج سياقها التاريخي، فصوابُ فكرةٍ ما، كفكرة العدالة الاجتماعية، وحق الشعوب في التحرُّر، وحقوق الإنسان، لا يقاس دائماً بنجاحها الآني، ولن تصبح أفكاراً باليةً لأنّ أداة تطبيقها قد فشلت هنا أو

هناك. لذا، لا يحقّ لأحدٍ بأن يطالبنا بالاعتذار عن الإيمان بمثل هذه القيم الإنسانية الخالدة. ولا يحقّ لأصحاب الخيار الصهيوني بأن يطالبونا بتقويمهم على أنهم كانوا مستقبليين بعيدي النظر، لا لشيء إلاّ لأنّ المشروع الصهيوني نجح في احتلال المزيد من الأراضي العربية، واستطاع أن يجد منصبَ سفيرٍ إسرائيلي شاغراً في موريتانيا!

لكن شعوري بالعنفوان هنا أقوى من شعوري بالقنوط، وبالخشية من سقوط المعنى في البراغماتيّة المبتذلة السائدة. فإنّ ملحمة الصمود الطويلة على هذه الأرض كانت أحد العوامل الرئيسة التي لم تأذن للخرافة الصهيونيّة الكبرى «أرض بلا شعب» بأن تعمّر طويلاً. وفي هذا الصمود اليوميّ البطولي حافظ شعبنا، هنا، على وحدة مكوّنات هويّته القوميّة والثقافيّة على أرضه، وعلى إبقاء ملفّ القضيّة الوطنيّة الفلسطينيّة مفتوحاً، كما حرم المشروع الإسرائيلي من تحقيق حلمه بإقامة دولة طاهرة العرق على حساب تطهير الأرض من شعبها الأصلي. وهكذا لم يَسْلَم المشروعُ من بذور ثُنائيّة القوميّة، الأمر الذي يعرّض تجاهلُه الديموقراطية إلى امتحان يومي، كما تعرّضُ الديموقراطيةُ الحرصَ على طهارة الدولة اليهودية، غير اليهودية ديموغرافياً، إلى امتحان آخر. لذا، لا يَسْلَمُ أحد، حتى المُنْتَصِر، من سؤال الهُويّة المُتوتّر. فإمّا التحصُّن في القلعة حرصاً على نقاء الهُويّة، وإما الخروج إلى الأفق حرصاً على الحياة في المستقبل، حتى لو كان أحدُ شروطها انفتاحَ الذات على الآخر، واختلاط الهُويّة في ما ليس منها. فإذا كان من الطبيعي أن تخشى الناس من الحروب، فإنّه ليس مألوفاً ولا طبيعيّاً أن يتحدّث أحد عن خطر السلام!

لستُ هنا لأذكّر أحداً بقصّته. بل لنتذكر معاً حكايتنا الجماعية... أيام كان الطريق أصعب وأوضح. أيام لم تكن الكهرباء قد وصلت إلى هذا البلد، ولم يكن الحكم العسكري المباشر قد رفع قبضته الفولاذيّة عن أحد، ولم يسلم المُدَرِّسُون ولا الطلبة من الملاحقة. أيام لم تكن الوطنيّة، ولا عكسها، مُجرّد وجهة نظر. أيام لم نجد كتباً كافية للتعلّم. أيام كان حاييم نحمان بياليك يطرد أبا الطيب المتنبي، وأحاد هعام يطرد ابن خلدون من برامج التعليم. أيام كانت «بياعر بحديره» ضروريةً أكثر من جحيم دانتي. وأيام كان «يوم الاستقلال» هو المناسبة الوحيدة لزيارة أنقاضنا بلا عقاب. ذكرى تذكّر بنقيضها. أيام كنا صغار السن كبار النفوس والمحن. أيام لم نعرف من هو المسيحيّ فينا ومن هو المسلم. لم تعْتَدِ الكنيسة على الجامع، ولم يستفزّ الجامعُ الكنيسة. أيام كان الدينُ لله والوطنُ للجميع. وأيام لم نتذكّر من سيرة صلاح الدين إلاّ تحريره بلادَ الشام والقدسَ من الصليبيين، ولم يكن في سيرته ما يصلحَ لإشعال نار الفتنة بين المسلمين والمسيحيين.

في تلك الأيام، دلّتنا كفر ياسيف على بوصلة الشمال، على أوّل الوعي، وعلى أوّل الطريق، وعلى أولى الخطوات. على السجن الأوّل، وعلى حريّاتنا الصغرى، وعلى طموحاتنا الأولى وخياراتنا الصعبة، وعلى أوّل الكتابة، وعلى ما يدلّنا على أننا جزء من جماعة قوميّة، أيام كان انتماؤنا لمصلحة الشعب العامّة، لا للعائلة أو القبيلة أو الطائفة.

هل مرّ أربعون عاماً حقاً دون أن أنتبه إلى ما فعل بي الزمن. لا أحد يعود إلى مرآته الأولى إلاّ ليهرب من ذاته الأولى إلى ذاته الثانية. أو ليقفز من وجهه إلى قلبه، ومن قلبه إلى ماضيه. لكن الماضي لا يصلح للإقامة الدائمة، بل لزيارة ضروريّة، نُحاكِم خلالها أفعالنا، ونَجُسُّ ما في الزمن من تاريخ، ونسأل: هل كُنّا جديرين بأحلامنا الأولى، وأوفياء لأرضنا الأولى؟ أمّا أنا، فلعلّي لا أستطيع الإجابة، ولكني أحيل الأسئلة كُلّها إلى هويتي الشخصية الوحيدة: قصيدتي. أمّا الزَبَدُ فيذهب جُفاءً، وأمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض... وفي الشعر.

وهكذا أجد نفسي هنا. لم أذهب ولم أرجع، لم أذهب إلاّ مجازاً. ولم أعُدْ إلاّ مجازاً.

محمود درويش

قيلت هذه الكلمة في احتفال لمدرسة كفر ياسيف في الجليل



بمناسبة حصوله على جائزة البوكر للمرة الثانية:

مثل كلب : عن «العار» وروايات أخرى للكاتب الجنوب إفريقي كوتزي

كتب باسترناك في «دكتور زيفاجو»: «ماتت الحياة الشخصية. لقد قتلها التاريخ». أما في رواية جي. إم. كوتزي الجديدة «العار»، التي تدور أحداثها في جنوب إفريقيا بعد سقوط نظام الفصل العنصري، فإن ديفيد لوري، الأستاذ في جامعة كيب تاون، يصل إلى استنتاج مشابه عندما يقوم ثلاثة من السود باغتصاب ابنته في منزلها بمنطقة الكاب الشرقية. تسأل لوسي: «لماذا يكرهونني إلى هذا الحد، فأنا لم أرهم في حياتي». ويجيب أبوها: «إنه التاريخ يتكلم من خلالهم. تاريخ محتشد بالأخطاء. فكري بالأمر بهذه الطريقة إن كان ذلك يساعدك. قد يكون الأمر بدا شخصياً، لكنه ليس كذلك». وتتراجع لوسي عن تقديم شكوى للشرطة لاقتناعها أن الاغتصاب في جنوب إفريقيا ليس «شأناً عاماً». وهكذا، وفي وجه التحول التاريخي الذي لا يقاوم - بعد سقوط نظام فاسد - فإن مطالب الفرد تبدو ذات أهمية ثانوية، بل غير مهمة على الإطلاق. فإذا كان باسترناك لا يصادق على هذا التصور، فماذا بخصوص كوتزي؟

لقد طبقت شهرة جي. إم. كوتزي، بوصفه أهم كاتب حي في جنوب إفريقيا، الآفاق، كما أن كتاباته تعالج، من منظور ما بعد حداثي، موضوعاً هائلاً ومتشعباً: أي أثر الفلسفة السياسية الغربية الكاسح، في جنوب إفريقيا ومناطق أخرى من العالم، وتحلل هذه الفلسفة مما يطرح للمناقشة قضية السلطة الثقافية التي تعالجها الرواية التي تتأثر خطى التقليد الغربي. إن كوتزي متفرد بين أقرانه من الروائيين الذين يكتبون بالإنجليزية في جنوب افريقيا. إنه متحدر من أصول غربية ورواياته تتميز باهتمامها القوي بعملية تخلقها الذاتي. بدءاً من «مشروع فيتنام» و «حكاية جاكوبَس كوتزي»، المنشورتين في كتابه «أرض العتمة» (١٩٧٤)، وهما هجائيتان لأساطير تمدين الشعوب «المتخلفة» التي تقوم في أساس التدخل الأميركي في فيتنام وتوسع شعب البوير في قلب إفريقيا العام ١٧٦٠؛ مروراً بحكاياته المقتصدة: «في قلب البلاد» (١٩٧٧)، «في انتظار البرابرة» (١٩٨٠)، «حياة مايكيل كي. وزمانه» (١٩٨٣)، وصولاً إلى مونولوجه الإعترافي «العصر الحديدي» (١٩٩٠) ومعارضاته Pastiche الأدبية - التاريخية الساخرة في «فو» (١٩٨٦) و «سيد بطرسبورغ» (١٩٩٤)؛ في هذه الأعمال جميعاً كانت مقاربة كوتزي متغيرة كما كان أسلوبه مرناً متحولاً. لقد كتب رواياته على لسان عانس أفريكانية مضطهدة تعيش في بلاتلاند، أو على لسان رجل من البوير يسكن في المناطق المتاخمة للحدود، أو على لسان امرأة مسنة تسكن في إحدى الضواحي العصرية بجوهانسبيرغ وتموت بسبب إصابتها بالسرطان، أو على لسان شخص منبوذ في القرن الثامن عشر. إن كوتزي لا يسعى، من خلال ذلك، إلى عرض براعاته السردية، بل يهدف إلى مساءلة أوضاع السلطة الإستعمارية، وما بعد الإستعمارية، وبنياتها من أكثر من زاوية. في «فو» و «سيد بطرسبورغ»، اللتين تحكيان عن أحداث خيالية في حياتي [دانيال] ديفو ودوستويفسكي، يجري صقل هذا الاستنطاق وتهذيبه عبر فحص مفهوم المؤلف وسيطرة الكاتب على موضوعه. ويترجح أسلوب كوتزي بين أن يكون باروديا أو أليغوريا. لقد استخدم بحرية التقنيات السردية، التي تهدد الطبيعة اقارة للسرد، مثل الملاحق الساخرة المضللة والمقدمات المزيفة، كما عرف عنه تولعه بالنهايات المفتوحة وتدخلات الكاتب المفاجئة وعمليات القطع غير المتوقعة. إنه، بكلمات أخرى، مسكون بالصوت السردي والشكل، بالوسائل التي تعمل

على خلق الوهم السردي وتبديده.

بالنسبة للروائي الجنوب إفريقي، الذي يكتب عن الضغوط الداخلية القاهرة التي يسببها نظام الفصل العنصري وميراث الإستعمار، كان سؤال الشكل إشكالياً على الدوام. فكيف يمكن تمثيل تاريخ جنوب إفريقيا المشتعل المتفجر، ذلك التاريخ الذي هو قيد التشكل، في الرواية دون الوقوع فريسة جماليات الكتابة السياسية الفقيرة؟ وتنشأ الصعوبة [في هذه الحالة] من كون الرواية تحكي بالضرورة قصصاً، والقصص، كما أوضح كوتزي مرة في إحدى المقابلات، «تتسم بعدم المسؤولية». إنها حسب [جوناثان] سويفت «لا شيء». فهل يفترض بالروائي أن يقصر عمله على استخدام أسلوب الريبورتاج « في الوقت الذي تمثل الحرية، وعدم الإحساس بالمسؤولية، أو على الأصح الإحساس بالمسؤولية تجاه الكتابة التي لم تبزغ بعد إلى عالم الوجود، حجر الأساس في الكتابة الروائية؟». من ناحية أخرى، كيف يمكن لكاتب يعمل ضمن ثقافة مشحونة سياسياً، إلى الحد الأقصى، أن يكتب قصصاً- وروايات - متجنباً القضايا المطروحة سياسياً؟ لقد حاول معظم كتاب النثر الجنوب إفريقيون، ممن يستخدمون اللغة الانكليزية، بدءاً من أوليف شراينر ونادين غورديمر وصولاً إلى أندريه برينك ومونغان سيروت، التوفيق بين هذين الإستحقاقين المتعارضين، استحقاقي التاريخ والكتابة القصصية، وذلك عبر استخدام الصيغة الواقعية في الكتابة.

عندما بدأ كوتزي الكتابة، في السبعينات، كان من أوائل الكتاب في جنوب إفريقيا الذين تنبهوا إلى عدم كون السرد محايداً أيديولوجياً؛ إنه نتاج التاريخ، وقد تسرّب الكثير من الإيحاءات والظلال الثقافية اللاواعية. إن الواقعية - بطرائقها المعهودة، في عرض وجهة نظر متفردة من خلال راوٍ كلي العلم أو مؤلف ضمني يتمتع بقدرة كلية، وفي التأكيد على ضرورة وجود نهايات مطمئنة - هي الصيغة السردية التي عادة ما نعثر عليها في الرواية الغربية. أما روايات كوتزي التي تتأمل ذاتها Metafication فهي تصدر عن إيمان بأن الرواية ما بعد الكولونيالية، التي تسعى إلى قول كلمتها عن الغطرسة الثقافية للمستعمر، لا تستطيع استخدام الواقعية كوسط لتوصيل رؤيتها الانتقادية دون أن تفشل في تقويض تقاليد الميراث الذي تبغي وضعه موضع مساءلة.

لربما يكون توضيح الكلام السابق ضرورياً. إن تفضيل نادين غورديمر الواقعية كشكل سردي نتيجة معقدة لإيمانها الراسخ بأن الدور الأساسي للكاتب جنوب الإفريقي هو التسجيل الدقيق أو عكس الحقيقة. الكتابة، بالنسبة لغورديمر هي، بالضرورة، شأن من شؤون التمثيل. وعلينا أن نفحص ما تدعوه «الإنهماك الذاتي الخلاق» بكثير من «الوعي والانتباه». وعلى كل حال فإن كوتزي يشك في أن الإنعكاس الأدبي، الذي تؤمن به غورديمر وأمثالها من الكتاب، يقدم لنا صورة أكثر واقعية، أكثر حقيقية، مما تقدمه لنا المقاربات التخييلية. إنه يفضل الرواية « التي تعمل وفقاً لقوانينها الداخلية وافتراضاتها الذاتية، لا الرواية التي تعمل وفقاً لقوانين التاريخ وتنتهي إلى استنتاجات قابلة لفحص التاريخ (مثلما تفحص معلمة المدرسة واجبات التلاميذ). إن ضغط وعي الكتابة هذا في روايات كوتزي هو الذي جعل كتاباً جنوب إفريقيين آخرين، مثل غورديمر وستيفن واطسون، يمطرونه بوابل نقدهم. وقد اعترض واطسون قائلاً إن اهتمام كوتزي بالنصِّية يعني أن عمله مجرد «فن عقيم عديم النفع». أما غورديمر فقالت إن ضعف عمله يتمثل في «اشمئزازه ورفضه كل الحلول السياسية والثورية».

يتعقّد الجدل أكثر عندما نعلم أن كوتزي قد نشر الكثير من النقد، بما في ذلك مراجعات ومقالات عن الرقابة والمعارضة والألسنية والثقافة الأدبية في جنوب إفريقيا - كما نشر حديثا كتابه «حياة الحيوانات» الذي يتعرض للتيارات والمفاهيم الفلسفية التي تستخدم في الجدل بشأن حقوق الحيوان. إن كوتزي كاتب ومنظر بارع يقوم في الوقت نفسه بكتابة الروايات؛ إنه روائي يعمل ناقداً وعالم لسان كذلك. فهل لدى هذا الكاتب، الواعي لكونه كاتباً ما بعد حداثياً، ما يقوله عن الخيارات الأخلاقية لمجتمعات انتقالية هي في الوقت نفسه موضوع أعماله الروائية؟ بكلام أدق هل لديه شيء لافت يقوله عن الخيارات الأخلاقية التي هي جزء

لا يتجزأ من الحياة اليومية في جنوب إفريقيا ما بعد الفصل العنصري؟ لقد ثبت في النهاية أن بإمكاننا القول: بلى.

«العار» هي أفضل رواية كتبها كوتزي إنها كتاب ذو أسلوب مقتصد، يثير القشعريرة في البدن، لمؤلف ناضج قام بتهذيب هواجسه النصِّية ليكتب عملاً نثرياً مؤثراً مضبوطاً، كما كثف اهتماماته بموضوع المؤلف وحضوره [في النص] في الحكاية الخادعة البسيطة لحياة عائلة «العار» هي بصورة جزئية رواية عن الحياة الجامعية، ذات أسلوب مضاد للرعوية، وتبدأ أحداثها في كيب تاون بعد مرور خمس سنوات على تسلم الحكومة الجديدة السلطة. الراوي هو ديفيد لوري، الذي يبلغ من العمر ٥٢ عاماً ويدرس علم الإتصال في الجامعة التقنية رغم أن موضوع تخصصه هو اللغات الحديثة، لكن برنامج ترشيد الموارد في طول البلاد وعرضها قام بحذف هذا التخصص من برامج الدراسة الجامعية ومع ذلك فلا زال لوري يدرس مساقاً عن الشعراء الرومانسيين، لكنه ضعيف التواصل مع مادته الفقيرة، فطلبته نتاج نموذجي للمرحلة ما بعد - المسيحية، ما بعد - التاريخية، ما بعد - محو الأمية في الوضع التعليمي في جنوب إفريقيا؛ وهم يفتقرون إلى المعارف الضرورية البسيطة فيما يتعلق بالمصادر والسياق الخاص بالأدب الذي يدرسونه. إنه يلهو، أثناء تدريسه لهولاء الطلبة، بالتفكير في كتابه أوبرا حجرة Chamber Opera عن علاقة حب قامت بين بايرون وتيريزا غوتشيولي، البالغة من العمر تسعة عشر عاماً، عام ١٨١٩ وذلك بعد نفيه من إنجلترا بسبب علاقته المشينة مع أخته، من أحد أبويه. إن لوري نفسه يشبه بايرون من حيث وسامته، كما يشترك معه في شهيته الجنسية خصوصاً في انجذابه إلى النساء «الغريبات المختلفات»، وهو يشبع شهوته هذه بإقامة علاقة جنسية مع عاهرة سوداء تطلق على نفسها إسم ثريا، وبعد أن تقطع علاقتها به يقيم لوري علاقة أخرى مع إحدى طالباته، وهي شابة حلوة الملامح سوداء الشعر تدعى ميلاني ويدعوها بـ «السمراء».

تحكي الرواية أن لوري مارس الجنس مع ميلاني ثلاث أو أربع مرات حيث ظلت، خلال عمليات الاتصال الجنسي بينهما، هامدة وغير راغبة وقد قامت بعد ذلك بمدة قصيرة باتهامه بالاعتداء عليها جنسياً. وبعد أن يمثل أمام لجنة التحقيق يعترف بكونه مذنباً لكنه يرفض أن يلطم صدره تعبيراً عن اعترافه بالذنب، ومن ثمّ يخلي سبيله. هنا ينتقل المشهد من الكاب الغربي إلى الشرق، من كيب تاون إلى «كافراريا العتيقة» حيث ينضم الأب المجلل بالعار إلى ابنته في سالم وتقيم لوسي أودها من العمل بالزراعة. إنها تبيع ما تنتجه مزرعتها لمتجر صغير في بلدة غراهامز تاون المجاورة، وتدير وجاراً للكلاب في الوقت نفسه، تعبيراً عن الاحتجاج غير المعلن على قيم أبيها وطريقته في العيش. إن علاقتهما ببعضهما مأزومة. هي فتاة ضخمة قبيحة، من ذلك النوع من النساء اللواتي سيصرفهن لوري في الحال بسبب مظهرهن غير الجميل؛ كما أنها مثلية الجنسية. ولسوف نعرف فيما بعد أنها تشترك في إسمها مع إحدى التسهيدات العذراوات. يساعد لوسي في عملها أحياناً رجل أسود يدعى بيتروس تجاور أرضه أرضها وهو مزارع تعزز وضعه مؤخراً بعد أن أصبح من مالكي الأراضي القانونيين. وهكذا يعمل لوري من حين لآخر في أرض بيتروس متمتعاً بـ «الطعم الحاد للتاريخ» في عملية تبادل للأدوار. كما أنه يساعد على مضض في عيادة الطب البيطري التي تديرها بيف شو التي يقول عنها إنها «امرأة غير جذابة في منتصف العمر».

يقوم بالإعتصاب ثلاثة غرباء سود البشرة: رجلان وصبي، حيث يقتحمون بيت لوسي بعد ظهيرة أحد الأيام. إنهم يطلقون النار على كلابها في الوجار، ثمّ يرشون مادة مشتعلة على لوري، ويشعلون النار فيه، ويستقلون سيارته هاربين. لكن الأب وابنته ينجوان ويعلق لوري على حظهما السعيد:

«عليك أن تعد نفسك محظوظاً لأنك لم تمت. محظوظاً لأنك لست سجيناً الآن في السيارة المنطلقة بأقصى سرعتها، أو لأنك لا ترقد في قاع أخدود وقد استقرت في رأسك رصاصة. عليك أن تعد لوسي محظوظة أيضاً. لوسي فوق أي شيء آخر. إنها لمجازفة أن يملك المرء أي شيء: سيارة، زوجاً من الأحذية، علبة من السجائر. ليس هناك أمكنة كافية، سيارات كافية،

أحذية، سجائر. هناك الكثير من البشر، والقليل من الأشياء. ينبغي أن يتداول الناس الأشياء حتى تكون هناك فرصة لكل شخص ليحس بالسعادة ليوم واحد. هذه هي النظرية؛ فلنتمسك بالنظرية وما تجلبه النظرية من راحة وسعادة. إنه ليس شراً إنسانياً، بل نظام تداولي هائل لا تجدي معه مشاعر الشفقة والرعب. بهذه الطريقة على المرء أن يرى الحياة في هذه البلاد: بمظهرها التخطيطي البسيط. وإلا فإنه سيجن. سيارات، أحذية؛ نساء أيضاً. لا بد أن يكون هناك موضع ملائم في النظام للنساء وما يحدث لهن».

أحد المغتصبين - وهو صبي صغير يدعى بولوكس - قريب لبيتروس وقد أصبح منذ فترة قصيرة أحد أفراد عائلته. لقد كان بيتروس نفسه غائباً عن البيت ظهيرة الاغتصاب، بصورة تدعو للريبة، وقد رفض أن يعلق على الحادثة. وإذ تدرك لوسي أنها تتعرض للهجوم مرة أخرى، وتقاوم في الوقت نفسه تصديق أن العملية هي خطة مدبرة من قبل عائلة بيتروس لإجبارها على ترك أرضها، لا تقدم أية شكوى للشرطة متشبثة بدلاً من ذلك بـ «الراحة التي تجلبها النظرية»: فماذا لو كان الاغتصاب «ثمنا ينبغي دفعه لكي نبقى؟ لربما يتصورون هم الأمر بهذه الطريقة؛ لربما ينبغي لي أن أنظر إلى الأمر بهذه الطريقة أيضا. إنهم يعتقدون أنني مدينة بشيء ما. وهم يتصورون أن عملهم هو استرداد الديون، جمع الضرائب. فلم عليهم أن يسمحوا لي بالعيش هنا دون أن أدفع. لربما يكون هذا هو ما يقولونه لأنفسهم.» وعندما تكتشف أنها حامل نتيجة الاغتصاب تتنازل عن أرضها لبيتروس وترضى أن تصبح عشيقته مقابل حمايته لها. سوف تبدأ حياتها انطلاقاً من هذه النقطة، بعد أن سددت دينها، «بلا بطاقات اعتماد، بلا أسلحة، بلا أملاك، بلا حقوق، بلا كرامة» - بلا شيء يمكن سلبه. «مثل كلب»، يعلق أبوها. وترد لوسي. «نعم، مثل كلب».

يصاب لوري بالرعب بسبب تخلي ابنته عن كل أملاكها خصوصاً أنه هو نفسه لم يبق لديه إلا القليل من الموارد. لقد تمزقت أواصر العلاقة بينه وبين لوسي. وهو يدرك الآن أنه لن يستطيع أن ينهي الأوبرا التي يؤلفها عن بايرون، فقد اتضح له شيئاً فشيئاً أنها بلا معنى في السياق الجنوب إفريقي. لقد شوّه وجهه مما يعني نهايته كشخص مرغوب جنسياً. وها هو، بعد أن فقد جاذبيته الجنسية وجعله الاغتصاب يدرك بصورة مقززة كيف يستغل الرجال النساء، يذل نفسه مثلما فعلت ابنته، ويقيم علاقة مع بيف شو التي لا يشعر تجاهها بأية رغبة كما أنه يرضى في النهاية أن يعمل في عيادة الطب البيطري حيث يقوم بقتل الكلاب الضالة التي تركها أصحابها، ليصبح في النهاية مشدوداً عاطفياً إلى كلب مقعد. ويرينا المشهد الأخير في الرواية لوري وهو يتنازل عن ذلك الكلب حاملاً إياه «كما يحمل الخروف» إلى طاولة الإعدام.

رغم إطارها السردي الطبيعي Naturalistic فإن تنظيم المادة السردية في «العار» لا يسمح بقراءتها «قراءة واقعية»، فهي تعمل، حسب تعبير كوتزي، « استنادا إلى معاييرها وأساطيرها الخاصة». أقوى هذه المعايير والأساطير تتمثل في تلك التي استخدمها كوتزي من قبل ليصف الوضع الاستعماري: أي تلك الروابط غير الطبيعية بين الأب والطفل، والرجل والمرأة، حيث أصبحت هذه الروابط بالية أو أنها قد تقطعت بالفعل. هذه العناصر المفتاحية الموجودة في «العار» - الأب الضاري المفترس جنسياً، والابنة المتوحدة المكتفية بنفسها التي يقوم جارها الأسود باغتصابها، وتقرر الخضوع جنسياً أكثر فأكثر أملاً في أن يقبلها مغتصبها - نعثر عليها في عمل كوتزي السابق «في قلب البلاد» الذي يحكي قصة فلاح إفريقي. تقع أحداث «في قلب البلاد» في منتصف القرن العشرين وتروى على لسان ماجدا التي يوحي اسمها (Magda، من maagd التي تعني بالأفريكانية العذراء)، مثلها مثل لوسي، بانفصالها عمّن حولها. وهي إذ تعيش وحيدة مع أبيها، مستاءة من استبداده الذي يمارسه ضد أتباعه الذين يتواطأون معه رغم ذلك، تتوق إلى وضع حد لهذه الوحدة. إنها منعزلة عن جاريها في المزرعة، وهما عامل أسود يدعى هيندريك وزوجته كلاين أنا. يمثل هيندريك ما كانه بيتروس في يوم من الأيام. إنه يملك أرضاً بلا حقوق

في التملك. وعندما يقلب الأب هذه المراتبية رأساً على عقب متخذاً من كلاين أنّا عشيقة له تقتله ماجدا . وتبلغ عملية انحلال علاقة السيد – العبد ذروتها عندما يقوم هيندريك باغتصاب ماجدا مما يؤدي إلى نشوء علاقة جنسية قصيرة الأجل بينهما تنتهي بأن يهجرها هيندريك. وهي تدرك فزعة أن « الرغبة التي أبداها تجاهي كانت غضباً ». تنتهي «في قلب البلاد » نهاية كئيبة معتمة حيث تفشل الرواية في إقامة أية علاقة تبادلية بين الأب والإبنة، والرجل والمرأة، والمستعمِر والمستعمَر. بالمقابل تعرض «العار » فرصة لإعادة التفاوض حول هذا الوضع المعقد، حيث قد تتمكن لوسي وبيتروس من التعايش. ومع ذلك فإن اختيار العمل الأخير عالماً من العلاقات الممزقة أكثر براعة، وأكثر كآبة، من الكتاب السابق.

كما هو الأمر في معظم روايات كوتزي فإن الشخصيات في «العار » ذات وظائف مجازية ورمزية. عندما نقابله في الفصول الأولى من الرواية يكون ديفيد لوري منشغلاً بإقامة علاقات جنسية مع فتيات في عمر ابنته – وهو في حديثه مع ميلاني يصف نفسه بأنه بمثابة أبيها. ويعني هذا ضمنياً أنه أب غير طبيعي؛ إنه مفترس أكثر من كونه حامياً. إن المرأتين، تريا وميلاني، «هامشيتان»، ولونهما أسود. والكاتب يقيم ببراعة مقارنة مع نوع من الأبوية الاستعمارية المستغلة بحيث يصعب علينا ملاحظتها. ومع ذلك فإن هذه المقارنة تستدعي لحظات مماثلة في الروايات السابقة: استغلال والد ماجدا أنّا كلاين؛ عبارة يوجين دون الساخرة «الأب يمرح مع الأطفال» تعليقاً على صورة جندي أميركي يغتصب فتاة فيتنامية (في «مشروع فيتنام»)؛ إشارة المستوطن جاكوبس كوتزي، من شعب البوير، إلى نساء سان اللواتي قام باغتصابهن بأنهن أسمال بالية «ينظف الواحد نفسه منهن ويرميهن بعيدا » («حكاية جاكوبس كوتزي»)؛ ورغبة الحاكم الإمبريالي الجنونية بإقامة علاقة مع الفتاة البربرية التي التقطها من الشارع واتخذها خليلة له في رواية «في انتظار البرابرة». إن العطب الأساسي في المشروع الاستعماري، كما تقترح روايات كوتزي، يتمثل في غياب علاقة حقيقية بين السلطة الأبوية والخاضعين لها.

يعزز غياب هذه العلاقات ، في روايات كوتزي شخصيات، مثل بيتروس وهيندريك وهما شخصان عديما الشأن ليس بالإمكان التأثير على روحيهما. إن لوري، في محاولة لاكتشاف لغز اغتصاب لوسي، يقول إن «الحديث إلى بيتروس يشبه توجيه اللكمات إلى كيس مليء بالرمل». إن كارين، المرأة المسنة في رواية «العصر الحديدي» التي تجري أحداثها في فترة إعلان الحكومة الوطنية حالة الطوارئ في نهاية الثمانينات، تصل إلى النتيجة نفسها حين تواجه حائطاً من الصمت عندما تسأل المتشرد الأسود عمّن احتل ساحة بيتها الخلفية، ثم غرفة نومها. تقوم السيدة كارين، بعد ابتعادها عن ابنتها الوحيدة واحتضارها بسبب إصابتها بمرض السرطان، بتبني فتى غامض غريب الأطوار يدعى فير كويل (ويرجع الاسم، مرة أخرى، صدى كلمة أفريكانية Verskuil تعني «يختبئ») وتختاره رفيقاً لها، لكنه يظل حتى المشاهد الأخيرة في حياة السيدة كارين مجرد متفرج عديم العاطفة وجامد المشاعر. مثلها مثل ديفيد لوري عملت السيدة كارين مدرسة في السابق، وكانت ترى العالم من خلال موشور الأعمال الكلاسيكية التي تعد ميدان تخصصها المعرفي. إنها تعرض نصيحتها الصادقة عندما تقبض الشرطة على ابن خادمتها، فلورنس، المراهق لكونه عضواً في إحدى الجماعات المقاومة في البلدة؛ لكن نصائحها الأخلاقية، المستقاة من ثاسيديديس، لا تلقى آذاناً صاغية.

من بين الأمثلة الكثيرة للهوة الواسعة التي تفصل البيض عن السود في روايات [كوتزي] هناك مثالان بارزان. في «حياة مايكيل كي. وزمانه» يهرب البطل، وهو بستاني أسود اللون. من مدينة كيب تاون، التي تمزقها الحرب الأهلية، ويتجه إلى المناطق الريفية ليزرع ما يأكله ويستمتع بحرية متالية لا تدوم طويلاً إذ يلقى القبض عليه ويلحق بمخيم للعمال. لكنه يرفض بعد الأسر الأكل أو الكلام. ويحيّر إصراره على عدم التعاون المفتش الطبي الذي يشرف عليه، ثمّ إن المفتش يصبح مأسوراً بمايكيل كي. بحيث يعلن في النهاية أن مايكيل كي «رمز.. لأي مدى تبلغ الفضيحة والعنف عندما يسكن معنى ما نظاماً

معيناً دون أن يصبح جزءاً لا يتجزأ منه». وهذا أوضح هجوم يشنه كوتزي على الخطر والفساد اللذين ينطوي عليهما نظام الفصل العنصري. يقوم كوتزي بمعالجة هذه الفكرة بصورة أفضل في كتابه التالي «فو»، حيث يأخذ فرايدي دور الآخر الصامت الذي يرفض أي تفسير. في عمل بعيد كتابة «روبنسون كروزو» يحكي كوتزي قصة مملكة كروزو في الجزيرة على لسان سوزان بارتون، وهي امرأة هاربة أمضت سنة كاملة في الجزيرة قبل أن تنقذها سفينة مارة. وتقوم سوزان برواية الحكاية للمؤلف دانييل ديفو ثم تعيد فرايدي معها إلى العالم المتحضر. ويغلب على معظم ما ترويه سوزان وصف الاقتصاد المنزلي في الجزيرة والترتيبات العقيمة التي ينوء تحت ثقلها كروزو وفرايدي طوال النهار، لبناء مصاطب حجرية في أرض قاحلة لا ينمو فيها شيء. لا يستطيع فرايدي الكلام لأن لسانه كان قد قطع، لربما بيد كروزو نفسه؛ وهو يستطيع فهم كلمات قليلة بالانجليزية، لكنه لا يعرف القراءة والكتابة. وبعد عودتها إلى إنجلترا تتكلم سوزان بارتون إلى فرايدي دون انقطاع معتقدة أنها «إذا جعلت الهواء حوله مشبعاً بالكلام فإن الذكريات التي ماتت داخله بسبب سيطرة كروزو قد تولد ثانية. «لكنه يظل، رغم ذلك، عقبة في النص، رافضاً أن يفصح عن معناه، إلى أن يتدخل كوتزي في السرد بصفته مؤلفاً ويجرد نفسه من سلطة المؤلف، مومئاً إيماءة صريحة ليحكي حكاية فرايدي بنفسه. يُفسر هذه الإيماءة ادراك سوزان التام بأن صمت فرايدي لا يمكن اختراقه: «إن فمه ينفتح ومن داخله يسيل سيلٌ صغير، دون نفس، بلا انقطاع. إنه يتدفق من جسمه باتجاهي... رقيقاً وبارداً، أسود بلا نهاية، مكتسحاً جفوني، وبشرة وجهي.»

إن لحظة تخلي المؤلف عن وظيفته التأليفية هي محاولة درامية للفت الانتباه إلى ما يدعوه ديفيد أتويل، أحد أكثر النقاد معرفة بعمل كوتزي، «الصمت الذي يلقي بثقله على الكثيرين»، الصمت التاريخي للمستعمَر. في «سيد بطرسبرغ» توضح المخاطر الكامنة لسلطة المؤلف بصورة لا لبس فيها. إننا نشاهد كاتباً وهو يعمل، حيث يحاول هذا الكاتب إعادة خلق الحياة السرية الداخلية لإبنه، عاملاً بذلك على خيانة ذلك الإبن من خلال تشويه حياته. وعلى الشاكلة نفسها تقوم سوزان بارتون بتصوير دانييل فو معتقدة أنه سيعمل على تسجيل حكايتها على أرض الجزيرة بأقصى ما لديه من دقة، لتكتشف في النهاية أنه يعيد كتابة حكايتها بوصفها أسطورة المكتشف الذكر. إن فو كاتب واقعي من طراز فريد، وهو يكيّف كتابته الروائية ليخفي صنعته السردية، كما أنه يبتدع الأحداث دون أن يترك نهايات متقلقلة. ومع ذلك فإن سرده يسكت كلاً من سوزان وفرايدي: إن فو عدو الحقيقة. لهذا السبب يقوم كوتزي بالتدخل في النص رافضاً الحديث باسم فرايدي.

إن هذا الرفض تعبير عن التكفير الملازم لفعل الإنكار الذاتي الذي تمارسه العديد من الشخصيات الرئيسية في روايات كوتزي. إن خضوع ماجدا لهيندريك هو شكل من أشكال الكفّارة وعقاب الذات، جزء من «التطهير الذي ينبغي أن نمر به ونحن نقطع الطريق الى أرض السمن والعسل.» ويميز ديفيد لوري الغريزة نفسها في خضوع لوسي لبيتروس ويقول لها: «أنت ترغبين أن تذلي نفسك في حضرة التاريخ». ولوري نفسه، المشوه الوجه، يبدأ بصورة موازية علاقة مع بيف شو محققاً شكلاً من أشكال الخلاص الشخصي عبر التنازل عن خيلائه الجنسي وشعوره بالتفوق.

في عيادة طب الحيوانات الضالة، غير المرغوبة، يعتني لوري بأكثر المخلوقات ذلاً وبؤساً، وأثناء عمله يكتسب معرفة وتبصراً بمعاناة لا بمعاناة الحيوانات فقط، بل بمعاناة البشر الآخرين كذلك. وتتطابق تضحيته بالكلب الجريح، الذي حاول جاهداً حمايته، مع إدراكه أنه لا يملك حق توجيه لوسي، وأنه لا يستطيع أن يسدي لها النصيحة ويعلمها كيف تتصرف وتعيش؛ إنه تبصر يضع علاقتهما المتوترة على قدم المساواة.

من هذه الزاوية بالذات - الوعي بأن صحتنا الأخلاقية تعتمد على قدرتنا على الاعتراف بذاتية الآخرين - يمكن مقاربة سلسلة محاضرات تانر التي ألقاها كوتزي مؤخراً في جامعة برينستون عن حقوق الحيوانات. «حياة الحيوانات» كتاب غريب،

وهو مدهش وخاص يتجاوز أي شيء كتبه كوتزي حتى الآن. إنه يتكون من محاضرتين تؤطرهما، على شكل رواية، حكاية لقاء متوتر بين أم وابنها. المحاضرة هي إليزابيث كوستيللو، وهي روائية طلب منها أن تتحدث في أي موضوع تختاره في كلية أبلتون (تماماً مثلما طلب من كوتزي أن يقدم محاضرات تانر التي قام عليها الكتاب.) الإبن جون بيرنارد، الذي يدرس في أبلتون، ليس سعيداً بلقاء أمه المدافعة المتحمسة عن النباتيين. وهو لذلك يقول لها: «لم يكن لدي الكثير من الوقت لأفهم سبب حماسك للدفاع عن الحيوانات». ولدى وصولها تشعر الأم بالكآبة ويصبح من الصعب التعامل معها، وتتخاصم مع زوجة ابنها مما يغضب الإبن عليها أكثر فأكثر. وفي لحظة من اللحظات تتطور العلاقة بينهما إلى لحظة من الجمود العاطفي. فلماذا يحصل ذلك؟

إن علاقة إليزابيث كوستيللو بإبنها، مثلها مثل علاقة ديفيد لوري بابنته، علاقة عليلة مضطربة. إن حججها بخصوص تفضيل أكل النباتات، كما تقر هي نفسها، مبنية على مبدأ الشفقة العملية وعلى ما تدعه «الغبة في خلاص روحها.» إن دعوتها لضرورة التوقف عما نفعله بالحيوانات ترضي نزوعنا لـ «التعاطف» الخيالى «الذي يمكننا من مشاركة الآخر... وجوده». وكونها لا تستطيع مد تعاطفها بإتجاه أسرتها له علاقة بمخاوفها فيما يتعلق بموضعها من المراتبية العائلية، خصوصاً أنها أصبحت مسنة الآن. إن رفضها أكل اللحوم نابع من إحساسها بقرابة الضعفاء، وهذا الإحساس بالضعف يفسر حقيقة مشاعرها تجاه ابنها. رن عاطفتها تجاه ابنها هي عاطفة المسن العاجز الذي لا حول له والذي تصفه السيدة كارين في «العصر الحديدي» بأنه « الحب الذي لا بديل له، الحب الذي علينا أن نحمله لأولئك الذين وهبنا أنفسنا لهم لكي يفترسونا أو ينبذونا». إنها عاطفة مخيفة تجعلنا ندرك أن بقاء الضعيف، في المجتمع البشري، رهن برضا القوي - إنه حب الكلب لصاحبه. وبالطبع فإن الخوف مبرراته. «ماذا تقول يا صيقي؟» تهمهم بيف شو مخاطبة الحيوان المريض المتألم في عيادتها قبل أن تضع حداً لبؤسه وعذابه، «ماذا قلت؟ هل هذا كافٍ؟» «هناك، هناك» يهمس جون بيرنارد لإليزابيث كوستيللو قبل أن يقوم بعملية استئصال عاطفي سريع وهو يرى أمه تصعد إلى الطائرة التى ستقلها بعيداً عن حياته. «سوف ينتهي الأمر قريباً».

إن روايات كوتزي تستلهم، بأشكال مختلفة، رؤية ليبرالية إنسانية عتيقة. وتوضح هذه الروايات أن السلطة المطلقة الغاشمة ضد الآخر، السلطة التي لا تنطوي على أية رحمة، تدفع في العادة الثمن غالياً. إن الآباء غير الطبيعيين الذين يسكتون أبناءهم سوف يقوم أبناؤهم بإسكاتهم في المستقبل. تأخذ رواية «العصر الحديدي» عنوانها من ملاحظة فلورنس أن ابنها بيكي ورفاقه في خلية غوغوليتو الثورية قساة «مثل الحديد». وتسأل السيدة كارين فلورنس: «هل تعتقدين أنهم عندما يكبرون في يوم من الأيام سوف يتخلون عن قسوتهم؟... إنهم يحرقون الناس حتى الموت وهم يقهقهون. فكيف سيعاملون أبناءهم في المستقبل؟» أظن أن ما يعترض عليه نقاد كوتزي الجنوب إفريقيون هو كون عمله يوحي بأن هذا النموذج، إذا ما استقر، سوف يصبح، إلى حد ما، ثابتا. وبكلمات غورديمر فإن كوتزي إذا كان يشمئز من «الحلول السياسية الثورية» فلأنه يعلم أن الثورة لها مكانها في هذا النموذج كذلك. وهو إذا يستشهد باللغة الثورية بصورة مباشرة، كما يفعل في «سيد بطرسبورغ»، فإن جفاف اللغة وعقمها يبدوان واضحين. إن المتكلم هو نيتشييف، أحد قادة الجماعات الفوضوية التي لا تهدف إلى إنهاء القيصرية فقط بل ترغب في إنشاء نظام جديد يصادر حريات المواطنين: «الثورة هى نهاية كل شيء قديم، بما في ذلك الآباء والأبناء. إنها نهاية الإرث والسلالات. كما أنها تحافظ على تجديد نفسها إذا كانت ثورة حقيقية. مع كل جيل تسقط الثورة القديمة ويبدأ التاريخ ثانية... كل شيء يعاد ابتداعه من جديد، كل شيء يمحى ويولد من جديد: القانون، والأخلاق، والعائلة، كل شيء. «إنها الحياة الشخصية التي يقتلها التاريخ».

تحكي «العار» عن مجتمع في طور التفحص الدقيق، يجري «محو» أخلاقياته لـ «تولد من جديد» في الوقت الذي

تتغير فيه كل المعايير؛ وهذا هو معنى اسم الفتى الصغير المغتصب الذي يعيش في منزل بيتروس - بولوكس Pollux - بكل إيحاءاته الكلاسيكية المتنافرة. إن العالم المهجور هو ذلك الخاص بديفيد لوري والسيدة كارين، باهتماماتهما بالشعر الرومانسي والكلاسيكيات - ذلك العالم الذي فشلت قيمة الإنسانية في حل الصراع بين المستعمِر والمستعمَر. ومع ذلك فقد أصبحت هذه القيم نفسيها - احترام الفرد، والتعاطف، والتحفظ - مقياساً لما هو مفقود، بالمعنى الإنساني، في الثورة. والحقيقة أن هناك ممثلين اثنين للنظام الأبوي في «العار»: فبيتروس يمثل قوة الاضطهاد بلا رحمة مثله مثل ديفيد لوري. إن لوري يستغل ثريا وميلاني، لكن هناك تماثلاً قاتلاً يحدث عندما تستغل ابنته بدورها وتصبح عبدة لعشيرة بيتروس - مالكة بلا حقوق لا صوت لها. ومع نهاية الرواية تكون أخبار اغتصاب ابنة لوري قد شاعت في سائر أنحاء المقاطعة على ألسنة مغتصبيها. والحقيقة أن قصتهم هم، لا قصتها، هي التي انتشرت في المقاطعة»: لقد أصبحوا مالكيها. وما تعرضه لنا رواية «العار» في النهاية هو ذلك النصر الموعود لقوة توسعية على قوة أخرى من النوع نفسه، حيث تكون النساء رهائن، في هذه الحالة، وموضعاً للعنف والقصاص، («لا بد أن يكون هناك موضع ملائم للنساء في النظام.») تذكر المشاهد التي يقوم فيها بيتروس بتنظيف أرضه، يعاونه لوري، ببعض المقاطع في «فو» حيث ينطلق فرايدي للعمل في المصاطب الحجرية إلى جانب سيده. إن بيتروس نفسهرجل حرون، عنيد: إنه الصخرة التي سيبني فوقها المستقبل. إن «العار» كتاب متشائم تماماً. قد يكون وصل إلى اللائحة القصيرة للبوكر**، لكنه لن يسبق تعاطف معظم نقاد كوتزي في المؤسسة الأدبية الجنوب إفريقية.

عن «لندن ريفيو أوف بوكس» (١٤ تشرين الأول، ١٩٩٩)

إليزابيث لاوري

ترجمة: فخري صالح

---

* تعمل إليزابيث لاوري باحثة في معجم أوكسفورد للغة الإنجليزية.

* فاز كوتزي بجائزة البوكر العام ١٩٩٩، وذلك للمرة الثانية إذ كان فاز بها العام ١٩٨٣ عن روايته «حياة مايكيل كي. وزمانه».

منمنمات تاريخية لـ سعد الله ونوس:
السردية الدرامية والتاريخ

يتبادل السرد والتاريخ الوظائف. إنهما حلقتان تتكرران فيما بينهما، وإذا ما نقلنا مفهوم السرد من مستواه الأدبي كما تحدده السرديات أو علم السرد إلى معناه الثقافي التخييلي، فإن كل شيء هو سردية ومرويات. بمعنى أنه يحضر عبر حكيٍ عنه، ينقله من إطار «الحقيقة» إلى إطار «التخييل». في كل ذلك لا تعبر اللغة عن «الحقيقة»، بقدر ما تحجب وتعدّل عناصر فيها، وتعيد بناءها في سرديةٍ عنها، ما تلبث مع الزمن أن تتحول إلى «حقيقة». ولعل التاريخ هو أكبر السرديات في الخبرة الثقافية التخييلية البشرية، وهي تعيد تملك ماضيها والسيطرة عليه في ضوء ضغوطات حاضرها.

يتميز مسرح سعد الله ونوس بتلك العلاقة المفتوحة ما بين

الدراما والتاريخ. تتشكل في هذه العلاقة سردية عن التاريخ، بالمعنى الثقافي للسرد، إلا أنها سردية توظّف في الوقت ذاته أسلوبياً تقنيات السرد بمعناه الأدبي المحدد، وتستثمر بعض عناصره. فالتاريخ الذي يعود إليه سعد الله ليس في حقيقته اللغوية الدلالية سوى مروية أو سردية لوقائع وأفعال وأحداث تمت فيه، تعيد السردية بناءها وإنشاءها من جديد، في ضوء رؤيةٍ ضمنية أو صريحة لدلالاتها ومغازيها ومعانيها. فالمعنى يحضر حيثما يكون هناك تاريخ. ومن هنا فإن كل سردية تاريخية مشبعة بالمعنى ولربما بالغايات. إن التاريخ هنا هو سردية ثقافية مركبة الأجناس الكتابية، تنشئ الحقيقة ولا تكتفي بمجرد رصدها أو تسجيلها. وتبدو مسرحية «منمنمات تاريخية» لسعد الله ونوس، من أكثر نصوصه المسرحية احتفالاً بالتفاصيل. فلا نجد فيها فصولاً أو مشاهد بالمعنى التقليدي بل عوالم منمنمة أو صغيرة تسبح في فضاء من مروية التاريخ العربي - الاسلامي وسردياته. يسمي الكاتب كلاً منها بـ «تفصيل». للتفصيل عند سعد الله مستويان مركبان ومتداخلان، هما السرد والتاريخ. في المستوى الأول يحيل التفصيل بالمعنى الجمالي إلى النثري أي إلى الوقائعي اليومي. إنه في منظورٍ «استيطيقي» مثال جمالي، يعيد اكتشاف اليومي والعادي والأليف درامياً. وينتج الإقتراب من لغة النثري أو التفصيل أو العالم الممنم تعاطياً مختلفاً مع البنية الدرامية، لا ينظر إليها بدءاً من عالم المتناهي في الكبر بل من العوالم المتناهية في الصغر، وهو ما يفسر استثمار النص للغاتٍ تنتمي إلى أجناس أدبية وكتابية متعددة. يشكل التداخل أو حتى التهجين ما بين الدرامي والسردي العنوان الأساسي لهذا التداخل النصي، المتعدد اللغات والأجناس. فليس «السردي» في «منمنمات تاريخية» مفارقاً للدرامي بل بعداً من أبعاده، يقصده سعد الله ويعنيه في بحثه الدؤوب نحو محاولة انتاج بنية درامية جديدة. من هنا تحضر الدراما في شكل حكايةٍ، ترويها شخصية المؤرخ القديم. بل يسمي سعد الله مسرحيته نفسها داخل النص بـ «الرواية - ص ١٤٤»، وهو ما يستعيد اسماً من أبرز الأسماء التي استخدمها أدب النهضة لتوصيف المسرحية، وهو اسم الرواية. وقياساً عليه فإن إخراج المسرحية أو تمثيلها أو وضعها في مشهد هو تمثيل للرواية كما كان يقال. وليس هذا اعتباطياً أو دون دلالة، فسعد الله مسكون بهم النهضة، ومواصلتها والاستمرار بها ومعها في شروطٍ جديدة تستدعيها، وتعتبرها غير منجزة. فالمنوّر ذات من ذوات سعد الله المركبة، التي تنصهر كلها في النص في ما يمكن تسميته بالذات الثانية. ليست الذات الثانية مساوية للكاتب، إنها تستمد منه عناصر أساسية إلا أنها تنخلع عنه. فالكاتب يبعثر كلماته بين كلمات الشخوص وأفعالها. وأما في المستوى الثاني للتفصيل، وهو المستوى التاريخي، فإن هذه التفاصيل تتم كلها كما يقول النص في فضاء زمني محدد هو فضاء التاريخ، أو الحدث المنجز الذي نشأت عنه سرديات ومدونات ومرويات تاريخية كلاسيكية، تتوسط اليوم معرفتنا للحقيقة التي ترويها. فتختلط الحقيقة بالروي، والتاريخ بالسرد.

ينجلي معنى «المنمنمات التاريخية» في هذا التراكب ما بين المستويين السردي والتاريخي «للتفصيل». العنوان - سيميولوجياً - مفتاح سر النص. وسعد الله يضعنا منذ البداية أمام هذا المفتاح، مقابل الباب تماماً، لا خلفه ولا جانبه، وكأنه يحقق داخل الجنس الأدبي الذي يكتب فيه، وهو الجنس المسرحي، الطموح العظيم لفلوبير في أن تكتب التفاصيل كما تكتب الملاحم والتاريخ.

■

ما يرويه المؤرخ في إطار تعددية اللغات في النص ليس سوى سرد حكائي عن الشام في لحظة حصار تيمورلنك لها، بعد فتكه بحلب وحمص وبعلبك. إن نص سعد الله بمجرد إنجاز قراءته يقبل الإنحلال إلى حكاية يمكننا إعادة سردها. فيجري الحدث في إطار وحدات هذه الحكاية، وتشعباتها الصغيرة المتوالية. الحدث هنا هو، بمعنى من المعاني، تشخيص للحكاية أو تمثيل لرواية المؤرخ عن الشام في لحظة الحصار

وفتح تيمورلنك لها. والرواية المرجعية للمؤرخ التي يعود إليها سعد الله ليست بدورها سوى تخييل بالمعنى الثقافي للحدث التاريخي المحقق. إنها بالأحرى جنس كتابي ثقافي، يتداخل معه سعد الله نصياً في نص جديد غني بوفرة الأساليب وتجاذبها. ولكن النص يوهمنا أن المؤرخ فيه ليس سوى المؤرخ الذي نتعارف على وصفه بالمؤرخ الفعلي والحقيقي في ذلك الزمان. إنه يتقصد الإيهام بواقعيته. فلغة المؤرخ في «منمنمات تاريخية» هي نفسها لغة المؤرخ العربي القديم في العصور الإسلامية المتأخرة. لعلها هنا نوع من «بارودي Parodie» أو محاكاة ساخرة، تخصص الصفة التاريخية للمنمنمات أو التفاصيل المرجعية وتميزها، وتغطي عنصريها المزدوجين المترابطين: المنمنمة والتاريخ في «منمنمة تاريخية».

السرد أساسي في النص. فتبدأ كل منمنمة بالمؤرخ الذي يسرد أو يروي بلغة أو بفعل الماضي التام على غراره «.. ثم دخلت سنة ثلاث وثمانمائة والخليفة أمير المؤمنين المتوكل على الله والسلطان الناصر فرج بن برقوق. وكان سعر غرارة القمح خمسين درهماً، والشعير والفول بثلاثين فما دونها، والأرز بمائة وخمسين درهماً، وهذا الغلاء في مصر والشام لم يُعهد من قبل. وفي التاسع من المحرم قدم البريد من دمشق بأن تيمورلنك نزل على سيراس» (ص٦). إن المحاكاة الساخرة هنا للغة المؤرخ القديم موظفة دلالياً ومستثمرة، فالكاتب في بنائه لشخصية المؤرخ يستخدم «المحرم» في وصفه لشهر «محرم» في استثمارٍ دلاليٍ ضمني لحرمة القتال بين المسلمين في هذا الشهر. يكتسب اسم العلم هنا وظيفة دلالية ضمنية، يثير فضاؤها الإسترجاعي، أو تغذيتها الدلالية المرتدة في عملية التلقي، سلسلة الفتاوى الشامية عن مدى حرمة قتال تيمورلنك أو وجوبه، وإن كان ينطق بالشهادتين. إن جميع الدلالات في هذه التغذية المرتدة أو الراجعة تغدو جزءاً من النص، ما دام يثيرها ويُرجع إليها. يغدو النص هنا كثيراً، وينفتح على نصوص أخرى، وهو ما يتصل بما يمكن تسميته بالخصائص المفتوحة لنص ونوس، وقدرتها على الإرجاع إلى دوالٍ أخرى، يكثير فيها المعنى ولا يتسمر عند معنى قار.

إن صفة التاريخ في عنوان «منمنمات تاريخية»، وحضور شخصية المؤرخ، وكلامه، وتدخله في مجرى «أحداث» «الرواية» أو الدراما المنمنمة بكلمة أدق، لا تعني جميعاً أن سعد الله يكتب مسرحية تاريخية، بمعنى أنه يقلد التاريخ التام والمنجز أيقونياً بقدر ما يعني عكس ذلك تماماً. علينا أن نتذكر هنا في ضوء مقدمتنا عن السردية والتاريخ، أن التاريخ الذي يستعيده سعد الله، ليس بدوره سوى مروية أو سردية، إنه إذن نص تخييلي، تتحول سرديته للحقيقة التي تمت مع الزمن إلى حقيقة فعلية قامت بالفعل، وبذلك فإن سعد الله ليس مشغولاً بمحاكاة التاريخ بل بالإنفصال عنه، بهدف إغناء الإمكانيات التعبيرية والتخييلية للغة المسرحية، وتطوير وظائفها الإرجاعية. إذا ما ميزنا ما بين النص الأيقوني والنص الديناميكي، فإن النص الأيقوني معني بمشابهة الواقع أو الحقيقة. وهو يبقى تخييلياً بالمعنى العام، إلا أن خياله التخييلي محدود وضعيف الإرجاع، في حين أن النص الديناميكي لا يعنى بمشابهة الحقيقة إلا عرضاً، وهو تخييلي «تام» بمعنى أنه قوي الإرجاع إلى ما هو غيره. إن سعد الله يعمل على المستوى الديناميكي للسردية التاريخية، ويطور وظائفها الإرجاعية، فيشكل عالماً فنياً موازياً تماماً للعالم التاريخي، وإن كان يوهم، عبر إشارات متواترة وبأشكال متعددة، بأن عالمه منغرس فيه. بكلام موجز «منمنمات تاريخية» هي نص مسرحي تخييلي وإن كان يوهم بمحاكاة ما. وداخل اللعبة المعقدة ما بين الحقيقة والتاريخ، يغدو التاريخ نفسه نوعاً مميزاً من دالٍ مفتوح طليق، يثير ارجاعات عديدة ومركبة، يغتني بها، ويغدو كثيراً.

يستعيد النص حكاية الغزو التتاري في سياق بنية درامية أو تشخيصية حالية أو راهنة او معاصرة، تفترض في أحد مستوياتها، تزامناً ما بين النص والمتلقي، عبر وحدة زمن التشخيص أو العرض المفترض، بشكل تكون فيه الخشبة والنظارة في لحظة واحدة. المشهد الدرامي أو ما يسميه سعد

الله هنا بالمنمنمة أو التفصيل هو نحوياً مشهد تزامني. إنه ليس مشهداً بالمعنى التقليدي، لأنه يندغم بالسرد الذي يشكل بعداً داخلياً من أبعاد الدرامي، والسرد لا يكون هنا بالتالي خارجياً عن الحدث.

يتألف المتن النصي لهذه الحكاية المستعادة درامياً أو المزمنة في لحظةٍ حاليةٍ راهنة، من ثلاث حكايات متداخلة أو منمنمات أساسية، ينحل كل منها إلى منمنماتٍ فرعية، هي «التفاصيل». فالمنمنمة الأولى والموسومة بـ «الشيخ برهان الدين التاذلي أو الهزيمة»، تتألف من ثلاثة عشر تفصيلاً، في حين تتألف المنمنمة الثانية والموسومة بـ «ولي الدين عبد الرحمن ابن خلدون» أو محنة العلم، من ثمانية تفاصيل، بينما تتألف المنمنمة الثالثة والموسومة بـ «آذدار أو أمير القلعة أو المجزرة» من اثني عشر تفصيلاً. ويتّبعُ تفاصيل هذه المنمنمات تفصيل أخير. ونلاحظ هنا أن كل منمنمة تقوم في عنوانها على شخصيةٍ أساسية يكثف هويتها الدلالية. وهذه الشخصيات برمتها هي شخصيات تاريخية، ليس بمعنى أنها وجدت وعاشت بالفعل، مع أنها قد تكون كذلك، بل بمعنى أنها توهم بهذه الصفة التاريخية وتقصدها، فنحن لسنا هنا إزاء محاكاة بالمعنى التقليدي كما سلف، بل إزاء تخييل يستمد معظم عناصره من التاريخ، من دون أن يكون محاكاتياً. إن الوحدات الدلالية التي يقصدها الكاتب تتوالى هنا في ثلاثية أساسية مهيمنة هي: الهزيمة - محنة العلم - المجزرة. وتحيل المنمنمات الفرعية أو «التفاصيل» كما يسميها سعد الله إلى وحداتٍ مكانية أو فضاءاتٍ صغيرة، تتناوب بنيتها الأساسية طوبولوجياً، في فضاءين طوبوغرافيين أساسيين، هما الفضاء المغلق والفضاء المفتوح، المقيد والطليق. إن طوبوغرافيا الفضاء هنا دلالية، ومحكومة بوجهة نظر النص أو بؤرته الأساسية الموزعة في المتن. فيحيل الفضاء المغلق بشكل أساسي إلى عالم السلطة، وتناقضاته المشخصة إزاء الموقف من حصار تيمورلنك. أقتالهُ أم التسليم له؟ بينما يحيل مستوى أساسي من الفضاء المفتوح إلى فضاء العامة والناس العاديين. لا يعني ذلك أن الفضاء المغلق في النص هو دوماً فضاء السلطة وأن الفضاء المفتوح هو فضاء العامة، لكنه يعني ما هو أساسي في صفاته الدلالية، وفق مبدأ التواتر ودرجته. تتنمط هذه الفضاءات طوبوغرافياً في ثلاثة فضاءات أساسية هي: الديوان الذي يحيل إلى السلطة (القادة العسكريون والقضاة) والسوق التي تُحيل إلى العامة والعلاقات المدينية، والمسجد الذي يعتبر نوعاً من برلمان يتوسط ما بين العامة والسلطة، من خلال الوظيفة التقليدية التوسطية للعلماء أو للقضاة ما بين العامة والسلطة.

هناك محل تشتبك فيه هذه الفضاءات وتتداخل. فالحدث الذي يدور فيها هو واحد، إلا أنه يتم وفق تبئيراتٍ أو وجهات نظر مختلفة متعددة، تنمط وجهات نظر البيروقراطي العسكري (آذدار ونائبه شهاب الدين) والتجار (دلامة التاجر) والعلماء وقضاة المذاهب (الشيخ برهان الدين التاذلي وابن النابلسي ومحيى الدين بن مفلح..الخ). وما يمكن تسميته بـ «المثقف» (ابن خلدون وتلميذه شرف الدين وجمال الدين بن الشرائجي). وتحكم لعبة الاستقطابات العلاقة ما بين هذه الشخصيات التي تنمط الفاعلين في الفضاء الاجتماعي للمنمنمات. فلكل شخصية ما يقابلها من شخصية مضادة، ولا تنجلي دلالة هذه الشخصية إلا في إطار المنظومة التي تندرج فيها، كأنها مثل المنمنمات نفسها، حيث لا تدرك التفاصيل إلا من خلال الشكل الذي هو المنمنمة. ونحن نعرف اليوم أن الشخصية هي تخييلية أو علامة لغوية تتألف من دال ومدلول، وإن كانت توهم بأنها شخصية من لحم ودم. وهذا المنظور أساسي لفهم تلك اللعبة، إذا أن هذه الشخصيات بما فيها الشخصيات المرجعية مثل شخصية ابن خلدون ليست مبنية بشكل مسبق، بل تحضر كدوال إرجاعية، أي دوال جوالة تتميز بقدرتها على الإرجاع إلى ما هو غيرها من شخصيات وأحداث وأزمنة وأمكنة. وبوصفها دلالات مفتوحة على تعددية معانيها واختلافها، فإنها دوال ديناميكية وليست محاكاتية لمعنى مسبق محدود. فسعد الله يُعنى كدرامي بإبراز التناقض داخل الشخصية الواحدة، بشكل تحمل فيه هويات دلالية فرعية متنوعة. إنها

بكلام آخر شخصيات دلالية.

يتجلى أحد أبرز مستويات الوظيفة الإرجاعية فى نص سعد الله، فى إرجاع الحدث المشخص أو السردية الدرامية التى يرويها النص إلى الحاضر بوصفه التاريخى الملموس. إن الشخصيات إذا ما استعدنا حضورها هنا كدوال يمكن أن تجول فيها إرجاعات حدث حصار تيمورلنك للشام، وفتكه بأهلها مع حدث حصار الأمريكان للعراق وفتكهم بشعبه. فيُرجع الأمير آذدار إلى خيالٍ أو ظلٍ غانم من خيالات الحاكم المعاصر، الذي لا يغفر لمعارضيه حتى وإن كان الغاري على الأسوار، كما فعل آددار مع معارضه فى النص، الذي عرض عليه الإسهام فى شرف الدفاع عن المدينة ضد الغزاة. ويُرجع جمال الدين بن التزائحى على نحوٍ ما إلى نصر حامد أو زيد، والتاذلي إلى عمر عبد الرحمن، وابن خلدون إلى نمط المثقف التقنى الخبير الذي يضع خبرته في خدمة صاحب القرار، بل ويصبح مخبراً تحت ستار وصفية العلم وحياديته، في الوقت الذي يرجع فيه تلميذه ابن خلدون على نحو ما إلى نمط المثقف الوطنى المقاوم هذا هو شكل من أشكال الإرجاعات الممكنة، التى لا تنهض إلا في عملية التلقى، ونريد منها القول أن «منمنمات تاريخية» تعمل على تحيين الحدث التاريخى، وجعله حالياً أو معاصراً. لا تعود هنا صفة التاريخية فى المنممات بمعنى الحدث التام والمكتمل في الماضى بل بمعنى التاريخ المتدفق والمستمر والراهن. إنها فعل مضارع بلغة الماضى، أي أنها فعل حاضر. فينتمي حدثها بهذا المعنى إلى لحظتنا الراهنة وإن كان يتم فى القرن التاسع عشر الهجري. إن بنية «التفصيل» نفسها موجهة لتحقيق هذا التحيين أو الترهين. فشكلها المشهدي يقوم أساساً على تحيين الحدث، وجعله يتم فى لحظة واحدة ما بين خشبة ونظارة، وبين نصٍ ومتلقٍ. ويمثل التشخيص محور هذه اللحظة، أي أن الحدث يقدّم وكأنه يجري أمامنا.

■

يتقصد سعد الله هذه الوظيفة التحيينية للحدث ليجعله يدل على حدثٍ غيره، في زمانٍ مختلف، ويوحه طاقات النص صوبها. فهو معني بزمنه تماماً. وداخل هذا الإعتناء يستعيد التاريخ مولّداً فيه هموم لحظة كبرى معاصرة. ومن هنا فإنه يعتمد تقنيات مشهدية شبه تغريبية، تتحدد وظيفتها فى انتزاع المتلقى من الإنغماس العاطفى في ما يشخّص أمامه أو يتخيله مشخصاً. إن الشكل المتواتر لذلك هو مباعدة الممثل أو الشخصية أو المشخّص بلغة سعد الله ما بينه كممثل ينتمى إلى الحاضر الراهن وبين الدور الذي يشخصه، ويعود إلى صراع المواقف والقوى فى القرن التاسع الهجري. فمعظم الشخصيات تباعد ما بينها وبين أدوارها بشكلٍ متواتر، بمن فيها المؤرخ الذي يغدو هنا شخصية من شخصيات النص أو الرواية حسب وصف سعد الله لنصه. وتلقى هذه المباعدات دوماً تعليقاتٍ على دلالة الدور الذي تشخصه الشخصية، أي على معناه هنا فى الحاضر الذي يتم فيه التشخيص وبكلامٍ مختصر تنتمى هذه التعليقات برمتها إلى حالية تشخيص الحدث، وليس إلى تاريخ وقوعه في زمنٍ ماضٍ تام.

ابن خلدون: أتحدث من أجلك ولا أفكر الآن بالخدمة.

شرف الدين : سأتدبر أمري (يباعد بينه وبين دوره) ماذا سيقول عنك التاريخ يا سيدي.

ابن خلدون : (مباعداً بينه وبين دوره) لن يذكر التاريخ إلا العلم الذي أبدعته، والكتاب الذي وضعته، أما هذه الأحداث والمواقف العابرة، فلن يذكرها أو يهتم بها إلا موسوس مثلك، ومثل كاتب هذه الرواية - (ص ١٤٤)-.

على هذا النحو، يباعد ابن العز وابن مفلح ودلامة التاجر والمؤرخ وابن خلدون وشرف الدين ما بين الأدوار التى يشخصونها، وما بين شخصياتهم كممثلين أو مشخصين للرواية أو للحدث أو للسردية الدرامية كما اقترحنا تسميتها. وتؤدي المباعدة هنا وظيفة إسقاط موقف حالى على الموقف فى الماضي، فالتاريخ لدى سعد الله سيرورة مستمرة ومتواصلة. فيباعد مثلاً شرف الدين بينه وبين دوره:

شرف الدين : (مباعداً بينه وبين دوره) لم يفهم ابن خلدون شيئاً، كان مشغولاً بنفسه وطموحه. فلم تمسه معاناة الناس.

لم يسمع بكاءنا، ولم يفهم أحوالنا. كانت هذه المحنة بالنسبة له، ورطة عابرة سلم منها، وتجاوزها. أما شرف الدين فكيف يحبس دموعه، وكيف يعتبر البقاء على قيد الحياة خلاصاً وسلاماً - (ص ٢٠٣) - .

يمكن القول إن صوت الكاتب يتدخل في هذه التعليقات. إنه ممثل ضمني بين الممثلين، ليس فوقهم بل بينهم لكن بشكلٍ متوازٍ، عبر المباعدات وما يقال فيها. فالكاتب على وعي مسبق لوظيفة المباعدة:

شرف الدين: لا شك أن تلميذ ابن خلدون إذا وجد كان يحاوره عن زمانه وزماننا أيضاً، ولهذا لا غضاضة إن ساعدناه على صياغة شكوكه وبلورة أفكاره - (ص ١٢٢) -.

«يحاوره عن زمانه وزماننا». في هذا السياق يتشرخ استقلال الحدث واكتفاؤه بذاته، ويغدو بجلاء محيّناً أو ماضياً مستمراً أو حاضراً، يسقط عليه الكاتب إشكاليات الفاعلين الاجتماعيين الوطنية والسياسية والثقافية والروحية والفكرية، المتعلقة بالبداهة الوطنية والمقاومة وحريات التعبير والضمير. وهذه التقنيات شبه التغريبية تظهر الجوانب الجدلية والتناقضية في الشخصية - الفاعل واتخاذ موقف من فعلها. يتخطى هنا سعد الله المنهج الشكلي الذي يعتبر ذلك مجرد حالة من حالات التحفيز التخييلي، ويقترب من أطر ما يعرف اليوم بما بعد المسرح، ليغدو المسرح برلماناً طليقاً تتداخل فيه أصوات النظارة والممثلين وتتعدد فيه وجهات النظر.

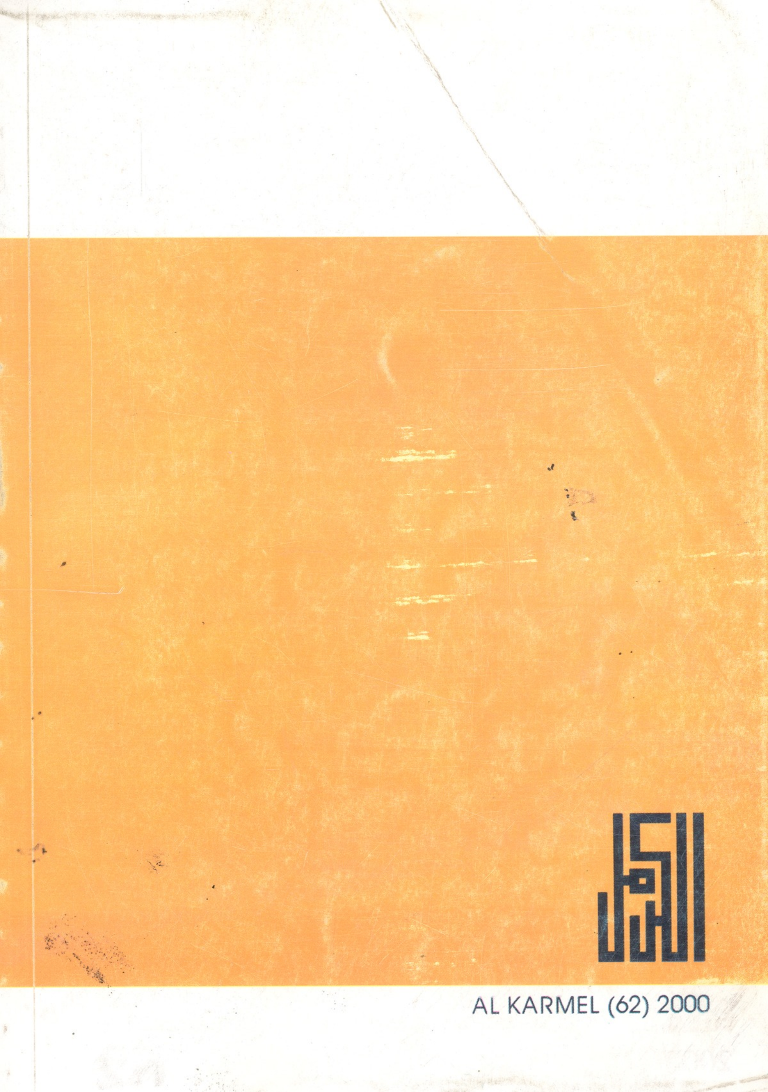
■

الكاتب في «منمنمات تاريخية» كلمة في النص أو شخصية ضمنية من شخصياته بكلامٍ آخر يحضر الكاتب هنا وهو سعد الله في شكل مؤلف ضمني، يشار إليه صراحة من قبل الشخصيات وهي تباعد ما بينها وبين أدوارها مثل:

«أما هذه الأحداث والمواقف العابرة، فلن يذكرها أو يهتم بها إلا موسوس مثلك، ومثل كاتب هذه الرواية» - (ص ١٤٤)-.

السرد الدرامي الضمني وهو ما يشار إليه بالسرد «المضمَّن» هو أحد الأشكال المميزة لحضور كلمة المؤلف غير المباشرة في النص. إنه ما وراء السرد أو السرد التحتي. فالصوت ينبثق هنا ليس من فعل السرد بل من الوضعية المتضمنة فيه سارداً ومتلقياً. وكل أفعال الحكاية الدرامية المستمرة عند سعد الله هي أفعال وضعياتٍ دالة، تظهر فيها الصور الاجتماعية والسياسية والثقافية والمهنية للشخصيات، ومن خلفها النسيج الاجتماعي للشام في لحظة الحصار. وإلى جانب هذا السرد الضمني أو «المضمَّن» يستثمر سعد الله فاعلية سرد الشخص الثالث. إنه يتمثل هنا بشكلٍ واضح في المؤرخ. وهو سرد لا إشارة فيه إلى «أنا» الذي يكتب، وهو ما يعطيه وظيفة السرد التصويري، لحال الشام إبان الحصار، وأسعار الغلال فيها، وحركة الناس، وأوامر السلطان، وردود فعل الأحداث والعامة. وقد جدّد سعد الله في هذا النص الذي سماه «رواية» إمكانيات التواصل ما بين الطاقات السردية والطاقات الدرامية، وكسر البنية المشهدية التقليدية كي تنفتح تغريبياً على إشراك المتلقي بأحداثها. ومما لا شك فيه أنه قدّم قبيل رحيله إدانة دامغة للمثقف الذي يكتفي بوصف المحنة في تلك اللحظات التي يُقدّر فيها مصائر الأمم والشعوب، وظهر الانسان الوطني المقاوم الذي كان دوماً يميز سعد الله من خلال الكاتب الضمني في «الرواية»، صريحاً لا لبس فيه. لقد أراد من رواية حصار تيمورلنك للشام وفتكه بأهلها أن لا يحكي عن ذلك الزمان بل عن زماننا أيضاً. وانحاز عبر المباعدات ما بين الممثلين وأدوارهم إلى الانسان المضطهد المقاوم. فسيرة سعد الله مثل سيرة أي مثقف مكافح، هي سيرة البحث عن التحرر الذي يشكل الفعل المقاوم في البراكسيس الجماعي أساسه الأول. و«منمنمات تاريخية» لسعد الله هي جزء من هذه السيرة الجليلة، التي ربما ستبقى سيرة الانسانية على مر أجيالها وعصورها القادمة، سيرة التحرر.

محمد جمال باروت
حلب


الكرمل
AL KARMEL (62) 2000